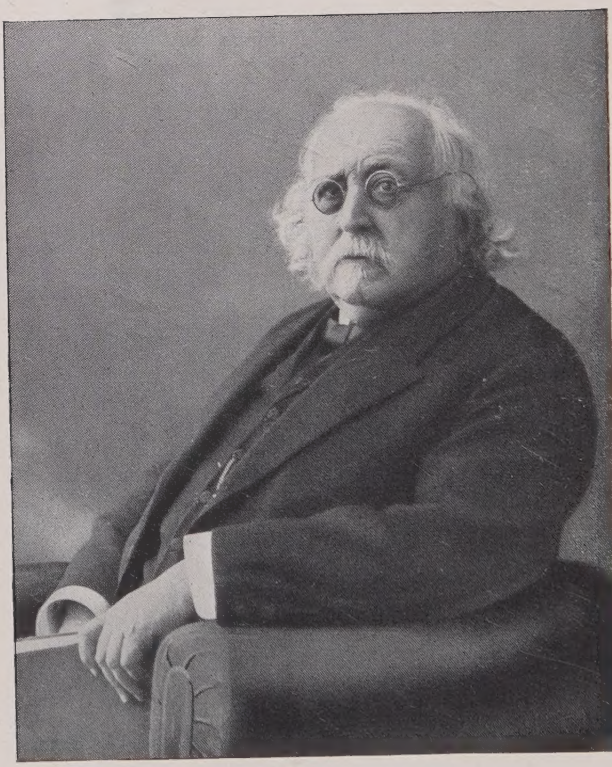
Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/hermanncohen0000walt

Hermann Cohen



Hermann Cohen

WALTHER KINKEL BIBLIOTHEK

Hermann Cohen

Eine Einführung in sein Werk

Von

Walter Kinkel

Professor der Philosophie
in Gießen

Mit einem Bildnis

Verlag von Strecker und Schröder, Stuttgart
1924

UNIVERSITÄTS

Alle Rechte vorbehalten
Copyright by Strecker und Schröder
Stuttgart 1924

193
C678Y
K55h

Druck von Strecker und Schröder in Stuttgart

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort VII

I. Zeitgeschichtliche und biographische Einleitung 1

II. Das System der Philosophie 96

1. Die Logik der reinen Erkenntnis 96
2. Die Ethik des reinen Willens 164
3. Die Religion der Vernunft 245
4. Die Ästhetik des reinen Gefühls 274

III. Rückblick und Ausblick 339

Cohen-Bibliographie 346

Vorwort

Der Zweck des vorliegenden Buches ist, weitere Kreise in das Verständnis der cohenschen Philosophie einzuführen. Ich verkenne nicht, daß ich ziemlich hohe Ansprüche an meine Leser stelle, denn das Werk eines so gedankenreichen und tiefsinnigen Philosophen, wie Cohen war, bleibt nun einmal ohne die intensivste Mitarbeit des Lesers unzugänglich. Gerne erfülle ich hiermit die Pflicht der Danksagung an Frau Geheimrat Cohen, welche mir in liebenswürdigster Weise die Benutzung einzelner Briefstellen aus der Korrespondenz ihres verstorbenen Gatten und die Reproduktion des beigefügten Bildes, welches aus der Zeit der russischen Reise stammt, erlaubt hat. Auch sonst bin ich ihr für mancherlei freundliche Hinweise verbunden.

Der gleiche Dank gilt Herrn Dr. Bruno Strauß, Berlin, und meinem Freunde, Herrn Boris Pines, Mannheim.

Gießen, im Oktober 1923.

Walter Kinkel

I. Zeitgeschichtliche und biographische Einleitung[1]

Mit dem Tode Hegels (1831) war die Blütezeit des deutschen objektiven oder spekulativen Idealismus vorüber; denn Schelling überlebte seinen Ruhm (gestorben 1854): sein letztes Auftreten als Dozent und Schriftsteller in Berlin erfüllte nicht die großen Hoffnungen, die man darein gesetzt hatte. Sein philosophischer Eros war erloschen, urmythische Fragen der Offenbarung und Sünde verzehrten die letzte Kraft seines Geistes. Ein Zeitalter, gewaltig an Bewegung des Geistes und Gemüts, hatte seinen Abschluß gefunden. Die eigenen Schüler Hegels trugen dazu bei, das System des Meisters in seiner Wirksamkeit zu untergraben. Die Parteibildung begann: es entstand eine orthodoxe hegelsche Rechte (Gans, Rosenkranz, Michelet u. a.) und eine ganz radikale hegelsche Linke, die sich teilweise heftig befehdeten und in ihren Resultaten sich durchaus feindlich gegenüberstanden. Ja, sogar von einer Einheit der Methode konnte kaum mehr die Rede sein, zum mindesten wurde dadurch, daß man auf jeder Seite den Nachdruck auf ein anderes Moment derselben legte, ein unüberbrückbarer Gegensatz geschaffen. Zwar soll nicht ge-

[1] Zum Leben vergleiche die in der allgemeinen Literaturangabe genannten Darstellungen von Natorp, Fritzsche und Cassirer.

leugnet werden, daß auf beiden Seiten viel Geist, viel Können und Wissen in Erscheinung trat. Eine ganze Generation zehrte noch von den Gütern, die jenes versinkende Zeitalter aufgehäuft hatte. Dennoch bilden gerade innerhalb des orthodoxen Flügels Erscheinungen wie Rosenkranz und Vischer bereits entschiedene Ausnahmen, indem sie es verstanden, wenigstens auf einem Gebiete der Philosophie, dem der Ästhetik, durch die Anwendung hegelscher Gedanken und vor allem durch die Macht ihrer eigenen Persönlichkeit fruchtbare und bleibende Resultate zu erzielen. Bei den Hegelianern allerstrengster Observanz zeigte sich dagegen eine fortschreitende Erstarrung des Geistes, über deren Erkenntnis die virtuose Anwendung hegelscher Schlagwörter nur oberflächliche Leser wegtäuschen konnte. Andererseits fand die hegelsche Linke zwar in der Anwendung der kritischen Prinzipien ihres Meisters auf theologischem Gebiet (Baur, Bauer, Strauß, Feuerbach) ein fruchtbares Feld in der Bibelkritik, mündete aber philosophisch in den großen Strom eines ziemlich platten Materialismus und Sensualismus ein, aus dem der „Bildungsphilister" jener Tage den schalen Trank der Erquickung schöpfte. Auserlesene Männer wie Marx und Engels, die vom Geiste Hegels wirklich einen Hauch verspürt hatten, waren durch die begrenzten politischen und nationalökonomischen Zeitfragen so gebunden, daß für sie manches Kernproblem der Philosophie zum Außenwerk wurde. Es zeigte sich übrigens in der Ablehnung, oder vielmehr Umkehrung des hegelschen Standpunktes, wie Marx es nannte, daß auch den wichtigsten Problemen der Politik und öffentlichen Ethik mit der hegelschen Methodik allein nicht beizukommen war. Erst durch Cohen haben wir verstehen gelernt, daß Marx seine Ergänzung fast noch mehr als in Hegel in Kant finden muß.

Wenn die Auflösung der hegelschen Schule durch die allmähliche Erschlaffung des spekulativen Denkens selbst erfolgte, so erwuchs den Nachzüglern Schellings ein Gegner auf dem Gebiet, auf welchem sie ihre reichsten Lorbeeren geerntet hatten. Die originellste Leistung Schellings, wenn wir hier von seinem Wirken als Ästhetiker absehen, war die Begründung der Naturphilosophie. Hier hatte er die zahlreichsten und bedeutendsten Anhänger gewonnen (Oken, Steffens, Carus u. a.). Aber die erstarkende Naturforschung selbst wandte sich mehr und mehr von der Naturphilosophie ab. Das Experiment widersetzte sich der begrifflichen Konstruktion, und es war ja eine Zeit, in der sich die exakt wissenschaftlichen Entdeckungen geradezu überstürzten (Liebig, Schleiden, Helmholtz, Robert Mayer, Joule u. a.).

Bei alledem bleibt es erstaunlich, daß die Seele des deutschen Volkes, nachdem sie kurz zuvor einen so hohen spekulativen Flug genommen hatte, sich lange Jahre in den Niederungen des Materialismus eines Büchner, Moleschott, Czolbe genügen lassen konnte. In den oben aufgewiesenen Erscheinungen mag man zwar die Gelegenheits-, nicht aber die eigentlich wirkenden Ursachen eines so gewaltigen Umschwunges erkennen. Und in der Tat: es gilt hier tiefer zu graben, wenn man den Niedergang der Philosophie in jenen Tagen begreifen will.

Nach Cohens Definition ist die Philosophie die Lehre von den Grundlagen des Kulturbewußtseins. Versteht sie ihre Aufgabe recht, so muß sie das Selbstbewußtsein der Menschheit nicht nur aussprechen, sondern auch bilden helfen. Es spricht sich aber dies Selbstbewußtsein vornehmlich nach drei Richtungen aus, nämlich in der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst. Die Philosophie hat nicht nur die Einheit

dieser Richtungen zu verwalten und zu verwahren, sie hat sie auch ständig wieder zu erzeugen. Dabei gilt die Korrelativität zwischen Subjekt und Objekt: das Selbst der Menschheit bildet sich im Denken und Handeln. Aber indem der Geist sein tiefstes Sehnen in seinem Erzeugnis aus sich herausstellt, indem er sich selber objektiv wird, wächst er mit und an dem erzeugten Objekt. Aber der Ursprung liegt im denkenden Geist. Es genügt daher keineswegs für die echte und ewige Philosophie, das Bewußtsein der Zeit auszusprechen, oder etwa gar die Tagesmeinungen unter einem Gesichtspunkt zu sammeln. Sie muß die Quellen des Werdens in der Zukunft ergründen. Die von ihr ausgesprochene Gegenwart muß schwanger sein mit der Zukunft, und die zeugende Einheit des Ursprungs greift über die Zeit hinaus in die Ewigkeit. Zu dieser Einheit kann die Philosophie nur durchdringen, wenn sie von den gediegenen Erscheinungen der Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst ausgeht, nicht wenn sie sich der Willkür individueller Phantasie überläßt. Legt man diesen hohen Begriff der Philosophie, der seine Erläuterung in der später folgenden Darstellung des cohenschen Systems finden wird, zugrunde, dann wird es erst verständlich, warum die Blütezeit des spekulativen Idealismus von einer Periode geistiger Öde auf dem Gebiet der Philosophie gefolgt wurde. Den Beweis dieses Satzes kann freilich die folgende kurze Einleitung nur höchst unvollkommen und lediglich andeutend geben, denn seine Durchführung würde ein Buch für sich verlangen.

In der Philosophie Kants kam die Sehnsucht der Stürmer und Dränger, das Verlangen der Genieperiode in gleicher Weise zur Selbsterkenntnis wie die Tendenzen der Aufklärung und der exakten Wissenschaft. Wir werden später noch davon zu handeln haben, wie hier die Einheit des Systems in der

Einheit der Methode wurzelte, der Vernunft ihre Freiheit gab, indem sie sie zugleich in ihre Grenzen wies und, um ein Wort Goethes zu gebrauchen, „die unauflöslichen Probleme liegen ließ“. Die nachkantische spekulative Philosophie mag immerhin den Geist ihrer Zeit mit Virtuosität ausgesprochen haben: es ist schon ein bedenkliches Zeichen, wie sehr ihr die Einheit des Systems verlorenging. Schiller hatte in seinen ästhetischen Briefen auf die Not der Zeit hingewiesen, die sich in der inneren Zerrissenheit der Seele äußert. Gleich wie in den Lehrbüchern der empirischen Psychologie die Kräfte der Seele zerlegt und in ihrem gesonderten Wirken betrachtet würden, so sähe man sie auch in der Erscheinungswelt am Werk. Es fiel ihm nicht schwer, die Vernunft auch in dieser Wirklichkeit zu entdecken, er mußte nicht auf Hegel warten, um zu erkennen, daß gerade die einseitige Ausbildung der Individuen geschichtlich betrachtet ein Faktor des Fortschritts des Menschengeschlechts gewesen ist. Darüber hinaus hielt er als einer der edelsten und größten Vertreter des deutschen Neuhumanismus und als ein echter Kantianer an der Aufgabe fest, die Harmonie der Seelenkräfte wiederzugewinnen. Sein Ideal der schönen Seele stand nicht, wie es ihm in zeitlicher Bedingtheit wohl zuweilen selber schien, im Gegensatz zu den Forderungen des kantischen Rigorismus, sondern erfüllte — eben als *Ideal* — dessen tiefste und vergeistigtste Tendenz. Es muß aber gesagt werden, daß Fichte, Schelling und Hegel dieses Ideal, sofern es in ihrem Geist noch lebendig war, schon deswegen nicht voll auszusprechen vermochten, weil sie die Seele, bildlich gesprochen, unter sich aufteilten. Es soll dies nicht so verstanden werden, als ob man nun die geistigen Regionen restlos und einseitig an sie verteilen könnte, sondern wir wollen damit nur ausdrücken, daß sie das Schwergewicht ihres Denkens

jeweils in der einen oder anderen Richtung des Kulturbewußtseins suchten. Daß sich dabei die Fäden hinüber und herüber spannen, wissen wir wohl und werden selber noch darauf aufmerksam machen.

Für Fichte galt der Satz: Was für eine Philosophie einer wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch er ist. Er war so sehr Ethiker und Willenscharakter, daß ihm das natürliche Sein zum bloßen Material des sittlichen Willens herabsank. Dies ist der prominente Zug seines Denkens und Wesens. Und doch hängt er mit der Romantik und mit Schelling zusammen, wovon wir unten noch reden müssen. Schelling seinerseits war durch und durch Romantiker. Für ihn ist die Kunst das wahre Organon der Philosophie, aber dabei dürfen wir nicht verkennen, daß er nach dem Zeugnis Alexander von Humboldts allen romantischen Irrfahrten zum Trotz durch seine Naturphilosophie die Liebe zur Natur in manchem edlen Geist wieder erweckt hat. Hatte sich demnach Fichte die Ethik, Schelling die Ästhetik angeeignet, so eroberte sich Hegel in der Logik die dritte Provinz des Reiches der Philosophie, indem er die Vernunft zum Grundprinzip der Welt machte. Man möchte geneigt sein zu sagen, daß sich demnach bei Hegel der Geist echter Wissenschaftlichkeit am reinsten erhalten hätte, denn auch der Wille ist nach Kant „praktische Vernunft", und die „Urteilskraft" darf den Gerechtsamen der Vernunft ebensowenig entzogen werden. Auch hatte ja Hegel in der Logik und in der Enzyklopädie neben den rein logischen Problemen auch die Philosophie des Geistes behandelt. Aber gerade die Einbeziehung der Ethik ins Logische, die man schon besser als eine Auflösung der Ethik in die Logik bezeichnen kann, wird zum Zeugnis nicht nur für seine Einseitigkeit, sondern auch für das Verlassen des echten Weges des kritischen Geistes.

Denn wenn die innere Harmonie aller Kräfte des menschlichen Geistes das Ideal bedeutet, so darf man hierin nicht die Forderung der Nivellierung des Ethischen in das Naturhafte und so überhaupt die kritiklose Vermischung der Bewußtseinsrichtungen suchen. Es war gerade der gewaltige Fortschritt der kantischen Philosophie, daß sie in gleicher Weise die ethische wie die künstlerische Betrachtung aus dem Naturerkennen verbannte und die Sittlichkeit von der Notwendigkeit natürlichen Geschehens befreite. Es ist indessen nicht notwendig, schon hier tiefer auf diese prinzipielle Frage einzugehen: die allgemeine Betrachtung der Philosophie jener Zeit im Verhältnis zum Kulturbewußtsein vermag die vorläufige Aufklärung in genügender Schärfe zu bringen. Die Ursprungseinheit des Kulturbewußtseins, die zeugende, welche die Zukunft ergreift, konnte, solange man auf den Pfaden Fichtes, Schellings und Hegels wandelte, nicht zum Eigentum des Geistes werden.

Hier dürfen wir zunächst das Verhältnis der Philosophie zur Romantik berühren. Wenn wir im folgenden das zeitweilige Fiasko der Philosophie zum Teil ihrem Verhältnis zur Romantik und der Art der Romantik selbst zuschreiben, so wissen wir uns doch weit entfernt davon, damit irgendein endgültiges oder absolutes Urteil geben zu wollen. Wir sind uns darüber klar, daß wir es in der Romantik nicht nur mit einer zeitlich bedingten Periode des philosophischen Geistes zu tun haben, daß man mit anderen Worten unrecht tut, die Romantik nur als ein historisches Faktum anzusehen. Wir bekennen uns vielmehr freimütig zu der Ansicht, daß auch in der Romantik ein ewiges Sehnen lebt, welches seine Rolle in keinem endlichen Zeitpunkt ausgespielt haben wird. Ja selbst wenn man die Epoche der deutschen Romantik unter dem be-

wußt einseitigen Gesichtspunkt des „Gewesenen" ansieht, so wäre es doch eine grenzenlose Undankbarkeit, die positive Arbeit zu verkennen, die die Romantiker geleistet haben. Sie haben nicht nur den zeitlichen Ursprüngen des Geistes nachgesonnen, dem Werden der Sprache nachgedacht und wertvolle Schätze der Kultur wiedererobert, sondern auch, indem sie an die von Herder ausgehende Richtung anknüpften, einer dem deutschen Geiste angemessenen Universalität des Geistes in der Erforschung fremder Kultur, Literatur und Kunst zur Anerkennung verholfen. Indessen dürften diese ihre Vorzüge ihrem positiven Gehalt nach der Berührung mit dem klassischen Geist zuzuschreiben sein, und dort, wo sie darüber hinausgehen, in einem bedenklichen Zusammenhang mit den Schwächen aller Romantik stehen. Aus der begrenzten Aufgabe, die wir uns hier gestellt haben, allein ergibt sich die Notwendigkeit, bei diesen Schwächen etwas länger zu verweilen, wobei wir denn noch einmal die Verwahrung wiederholen, damit ein definitives und absprechendes Urteil über die Romantik zu geben.

Die Weltanschauung der Romantik ist ästhetisch und subjektivistisch. In letzterer Hinsicht tritt sie das Erbe der Sturm- und Drangperiode an, von der sie sich aber charakteristisch dadurch unterscheidet, daß sich bei ihr das aktive Tatstreben der vorhergehenden Periode in ein passives Sich-selbst-Genießen verwandelt. Wie die Stürmer und Dränger treiben auch die Romantiker Geniekult, aber sie verehren nicht das Kraftgenie der großen Tat, sondern, um mit Jean Paul zu sprechen, das passive Genie, welches überall die Welt genießend sich assimiliert. Natürlich gilt auch hier das Gesetz der Kontinuität geistiger Entwicklung. Sieht man auf die Willenskraft, so möchte Fichte, wenigstens der junge Fichte, eher dem Sturm

und Drang als der Romantik zuzuzählen sein. Indessen spiegelt er in seiner Philosophie die Entwicklung des Zeitgeistes wider: in seinen letzten Schriften (z. B. der Anweisung zum seligen Leben) tritt an Stelle des die Welt erobernden Willensimpulses ein Aufnehmen der göttlichen Idee, das in seiner halben Passivität etwas von der Weltauffassung Augustins verrät. Sehen wir indessen noch einmal auf seinen Ausgangspunkt zurück, so begegnen uns bei ihm zwei für die Romantik charakteristische Begriffe: die intellektuelle Anschauung des Ichs und die produktive Einbildungskraft. „Dieses dem Philosophen angemutete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Aktes, wodurch ihm das Ich entsteht, nenne ich intellektuelle Anschauung. Sie ist das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle, und was ich handle: sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue. Daß es ein solches Vermögen der intellektuellen Anschauung gebe, läßt sich nicht durch Begriffe demonstrieren, noch was es sei aus Begriffen entwickeln. Jeder muß es unmittelbar in sich selbst finden oder er wird es nie kennenlernen[1]." So wird die Philosophie hier nicht auf logisches Räsonnement gegründet, sondern sie wird voll und ganz dem Subjekt und seiner Genialität anvertraut. Für Kant war der Gedanke einer intellektuellen Anschauung ein Grenzbegriff, um die Erkenntnis in den Bezirk der Erfahrung einzudämmen; für Fichte wird sie zum Organon der Philosophie. Es entspricht dem, daß in der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" die Einbildungskraft zu einem Grundvermögen der Erkenntnis erhoben wird. Von ihr geht Leben und Bewegung aus, der unendliche Trieb, der, in sich zurückgebogen, den Stoff der Erfahrung gibt. Dagegen ist der Verstand

[1] Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre § 5.

„ein ruhendes, untätiges Vermögen des Gemüts, der bloße Behälter des durch die Einbildungskraft Hervorgebrachten und durch die Vernunft Bestimmten und weiter zu Bestimmenden". Die Einbildungskraft „produziert Realität, der Verstand ist Realität" —, man sieht wohl, wo Leben und Bewegung zu finden ist[1]. Es war nur folgerecht gedacht, wenn Schelling dann dazu kam zu behaupten, „die Philosophie, so wie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren ist, wird nach ihrer Vollendung in den Ozean der Poesie zurückfließen". Da haben wir nun beides zusammen: das Ausgehen vom Ich und die Identifizierung von Philosophie und Poesie. Ehe wir auf die Konsequenzen, die sich hieraus ergeben, näher eingehen, möge vorläufig auf den Zusammenhang mit dem allgemeinen Zeitbewußtsein hingewiesen werden. Der Ausgang des Sturms und Drangs, der Beginn der Fichteschen Philosophie (vgl. z. B. Fichtes Jugendschriften: „Rückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas" und „Beiträge zur Berichtigung des Urteils des Publikums über die französische Revolution") stehen unter dem gewaltigen Eindruck der französischen Revolution. Mit dem Zeitalter der Aufklärung schien auch das des Despotismus und der absoluten Monarchie zu Ende zu sein, es schien, als ob die Menschheit ihr Schicksal in eigene Hand genommen hätte, und daher suchten die Philosophen wieder einmal den Ursprung des Seins im Geist. Napoleon schritt über die Weltbühne, die Begeisterung der Freiheitskriege verrauschte, und die Reaktion feierte ihre Triumphe. Die Bevormundung und Entrechtung des Individuums ging in Deutschland bis zum Tragikomischen. Das war, wie weiter unten erwogen werden soll, zwar einer-

[1] Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre 2. Teil § 4 III.

seits der Antrieb zur Entwicklung des Liberalismus, führte aber bei den Romantikern zur politischen Passivität. Sie nahmen das Gegebene hin; damit ihre Seele nicht verdorrte, verklärten sie es mit dem Schimmer der Kunst. Das Ich, welches sich nicht mehr in Taten fand, suchte sein selbst im Genuß habhaft zu werden.

Die Folgerungen, die sich daraus zunächst für die theoretische Philosophie ergaben, seien kurz angedeutet. Wenn die Schöpferkraft des Geistes auf ethischem Gebiet gebrochen ist, so muß rückwirkend auch der Ursprung in der Theorie verschüttet werden. Das absolute Ich, der absolute Geist, wie immer sie im einzelnen gedacht werden mögen, sind ewig gegenwärtig, ewig gegeben. Wenn Schelling die Natur auffaßte als die sichtbar gewordene Odyssee des Geistes, so dürfen wir die Irrfahrten der Seele nicht so verstehen, als ob hier von einem logischen Ursprung aus das Einzelne aus dem Allgemeinen erzeugt würde; kaum daß der Ursprung hier als Anfang gelten darf, denn die Formen der anorganischen Natur, die den Geist in seiner Verschlossenheit zeigen, bestehen neben und mit den höheren Formen, durch die das Bewußtsein im Selbstbewußtsein des Menschen sich endlich findet. Das Stück ist eigentlich schon geendet, wenn der Künstler zu rezitieren anfängt. Im Geiste dieses Künstlerphilosophen allein, in seinem Subjekt, im genialen Individuum geschehen und vollziehen sich die Wunder der Natur. Diese künstlerische Beseelung des Seins muß sich nun auch in der Theorie der Natur geltend machen. Die ausgeartete Naturphilosophie der Schüler Schellings dient zum Zeugnis. Hier steht nicht mehr „die Möglichkeit der Erfahrung", nicht mehr die Frage nach den Bedingungen der objektiven Wissenschaft im Vordergrund, sondern die Willkür des Individuums ergötzt sich am

„eigenen Erfahren". Die ästhetische Betrachtung der Welt verwandelt auch die Kategorien in künstlerische Symbole. Die Grundbegriffe der Mathematik selbst, die Zahl, Raum und Zeit, je mehr sie durch die Verwandlung in Symbole für das Sich-selbst-Genießen des Individuums gewinnen mögen, desto mehr verlieren sie an nützlicher, wissenschaftliche Erkenntnis spendender Kraft. Wilhelm Butte „nennt die Zahlen Schatten, getötete Zahlen, hinter denen ewige und lebendige stehen, die Toten, die wir einzig kennten, hätten eine rein mathematische Bedeutung, während die Lebendigen von einst auch eine physikalisch philosophische gehabt hätten, die im Laufe der Zeit verlorengegangen sei". Johann Jakob Wagner möchte die Mathematik auf Religion zurückführen, wie denn Novalis in ihr die Sprache der Götter zu erkennen glaubt[1]. Die Anwendungen dieser romantischen Lehre wirken manchmal recht drollig. „Schütz hatte in Schlegels deutschem Museum die Behauptung aufgestellt, daß die römisch-katholische Kirchlichkeit und Lehre sich im christlich abendländischen Ackerbau manifestiere, die Dreifeldereinteilung z. B. das Mysterium der Trinität widerspiegele[2]." In ähnlicher Weise haben auch besonnenere und wissenschaftlich hochstehendere Leute wie z. B. Carus die Symbolik in die Wissenschaft getragen. So fand er, daß sich in dem Wechsel zwischen Schlafen und Wachen die „wechselnden Zustände des Planeten" und so auch „in den wesentlichsten Lebenssäften unseres Organismus, im Blut, ein stets wechselnder Zustand von Nacht- und Tagseite, von erleuchtetem (durch Lungenatmung gerötetem) und von verdunkeltem (durch Wechselwirkung mit der Substanz des Körpers verkohltem)", symbolisch wiedererkennen

[1] Vgl. Ric. Huch, Die Romantik Bd. II 4. Aufl. S. 81.
[2] A. a. O. S. 310/11.

ließe[1]. Das war sicherlich ein schönes poetisches Bild, nicht mehr. Das Interesse an den abseits gelegenen Erscheinungen des Seelenlebens — an sich gewiß nicht tadelnswert — verführte zu einer Geringschätzung des Normalen und schwächte somit das Interesse am Begriff und am Gesetz.

Die innere Verwandtschaft des Geistes der Romantik mit dem Mittelalter endlich beruht auf der gemeinsamen Vorstellung der Abhängigkeit alles Endlichen von einem gegebenen Unendlichen. Wenn der Unterschied zwischen Idee und Wirklichkeit verwischt wird, wenn das Absolute die Erscheinung durchleuchtet, verwandelt sich die Welt in das Symbol. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind, und der Glaube ist auch ein Organ der romantischen Philosophie. Ist die Wirklichkeit Erscheinung des Absoluten, dann kann es nicht ohne Wunder abgehen: sonst wird die Diskrepanz zwischen der einzelnen endlichen Erscheinung, der Willkür des Individuums, das sich auslebt, und dem als verwirklicht gedachten Seinsollenden zu groß. Symbolisch weist auch das sündhaft Endliche auf das Unendliche hin, und Tugend und Laster sind so von einem gemeinsamen Weltschicksal umspannt. Man hat die Vorliebe der Romantiker für die Märchenwelt häufig genug hervorgehoben (Novalis, Tieck usw.). Die Wirklichkeit soll und muß dem Traum der romantischen Seele entsprechen, also verwandelt sie der ahnende Geist in ein Märchen. Will aber die Gegenwart sich nicht fügen, so blickt man zurück in die Vergangenheit, denn diese wirkt wie die räumliche Ferne verklärend, aber auch auflösend: sie verwischt die festen Konturen der Gestalten und gibt so der dichtenden Seele Gelegenheit, ihre Wünsche und Träume in die Wirklichkeit einzuführen.

[1] C. G. Carus, Psyche 2. Aufl. S. 233/34.

Ein Stück Mittelalter ragt aber in der katholischen Kirche bis in die Gegenwart. Es ist nicht nur der ästhetische Zauber des katholischen Gottesdienstes, es ist vor allen Dingen das Gefühl der Geborgenheit im Absoluten und der Geborgenheit in Gott, das so viele Romantiker in den Schoß der allein seligmachenden Kirche zurückgeführt hat (F. Schlegel, die Grafen Stollberg u. a.). Auch so entstand eine große Weltfremdheit: die Romantiker blickten rückwärts, aber der Genius der Geschichte eilte der Zukunft zu. Das Gegebene und das Vergangene wollte man auch politisch rechtfertigen, man schwärmte entweder katholisch von der Theokratie, oder man verteidigte das Feudalsystem und die absolute Monarchie — auf alle Fälle aber verlieh man dem Staat eine absolute Macht, so daß er als Urheber aller Gesetze selbst über dem Gesetz zu stehen schien. Die katholische und die protestantische Romantik gehen hier Hand in Hand. Adam Müller, Stahl, K. L. v. Haller, Hegel und Schelling waren bereits darin einig, die Lehre vom Staatsvertrag, dessen Geist sie nicht begriffen hatten, als unhistorisch zu verwerfen. Man sah eben im Staatsvertrag ein vorgebliches historisches Faktum, und da sich dies in der Geschichte schlechterdings kaum nachweisen ließ, proklamierte z. B. Haller den Naturzustand in Permanenz, um dabei freilich selbst so unhistorisch wie möglich zu werden[1]. Was aber an ihrer Lehre so bestechend wirkte, war der Gedanke, den besonders Stahl betonte, der übrigens von Hegel übernommen war, daß nur durch den Staat die sittlich göttliche Ordnung sich vollziehen könne. Die romantische Beseelung der Natur tat das übrige. Der Volksgeist wirkte wie eine Naturmacht: organisch sollte der Staat aus seinen

[1] Zur Kritik Hallers vgl. G. Jellinek, Allgemeine Staatslehre 2. Aufl. S. 193.

historischen Voraussetzungen hervorwachsen und er, ebensowohl wie die Individuen, waren nur Puppen in der Hand des Weltgeistes, die dieser zu seinen höheren Zwecken tanzen ließ. Die eigene Initiative des Menschen schien hierbei bedeutungslos, daher verneinte die historische Rechtsschule, an ihrer Spitze Savigny, den Beruf der Zeit zur Gesetzgebung. Für die latenten, immer wieder aufflackernden revolutionären Tendenzen, in denen sich das Neue ankündigte, konnte man von diesem Standpunkte aus kein Verständnis haben. Im Machtgedanken hängt dann Treitschke mit diesen Staatskonstruktionen zusammen, der Bismarcks Blut- und Eisenpolitik zu rechtfertigen suchte. Mit dieser letzten Bemerkung sind wir freilich der Zeit vorangeeilt.

Aus den wenigen entwickelten Prämissen ergibt sich der zeitweise Niedergang der Philosophie mit Notwendigkeit. Auf dem Gebiet der Naturerkenntnis konnte der so wenig originelle, aber dem sensualistischen Denken der Zeit handgreifliche Materialismus sogar als ein Fortschritt erscheinen. Kraft und Stoff, das waren doch wenigstens Begriffe, mit denen der Physiker operiert; auch hielt man sich von den phantastischen Spekulationen der Naturphilosophie fern und wußte dafür ein Gemengsel zusammengerafften Naturwissens in leicht verständlicher Form breitzutreten (Büchner und Moleschott). Gegenüber den Supranaturalisten konnte ein tüchtiger Durchschnittsnaturforscher wie Karl Vogt leicht die Oberhand gewinnen, und alles in allem spiegelt sich in dem Aufkommen des Materialismus doch ein mißgeleitetes Verlangen nach Realität: „Der Worte sind genug gewechselt, laßt uns nun endlich Taten sehen." Indessen verstand der Materialismus sein eigenes Herz nicht. Die wiedererwachende Philosophie mußte ihn erst über seine Bedeutung aufklären

und in seine ihm gebührende untergeordnete Stellung zurückverweisen (F. A. Lange).

Es war natürlich, daß auch die Kunst sich auf die Dauer nicht in den romantischen Gefilden heimisch fühlen konnte. Unverkennbar ist die große Bereicherung, die Kunst und Seelenleben durch die Romantik erfahren haben. Und daß die Romantik hier am meisten vermochte, erklärt sich ja auch ganz leicht daraus, daß sie ihrem eigenen Wesen nach eine künstlerische, eine ästhetische Weltanschauung ist. Dennoch mußte sie aus zwei Gründen das Zepter abgeben: 1. Sie nahm der Kunst ihre Freiheit, das Absolute trat hier in der bedrohlichen Gestalt der Religion an die Kunst heran, und man muß es aussprechen, daß die romantische Kunst um so mehr an Wert verloren hat, je mehr sie sich in den Dienst der Kirche stellte (Overbeck und die Nazarener). Hier müssen wir es bei diesem Hinweis genügen lassen, die Darstellung der cohenschen Philosophie gibt Gelegenheit, auf diesen Punkt zurückzukommen. 2. Die Abhängigkeit vom Absoluten verfälschte auch die Vorbedingungen der Kunst, Natur und Sittlichkeit. Man wollte die Natur „idealisieren" oder man hielt sie für eine Künstlerin, deren Schaffensdrang man sich aneignen müsse, und verlor darüber die sittliche Freiheit. So blieb z. B. die Liebe der Romantiker rein im Naturhaften stecken (Schlegels Lucinde). Begreiflich genug, daß der Realismus und Naturalismus in der Kunst hoch kam. Die wiedererwachende Philosophie verwarf demgemäß die Ästhetik der Romantiker und wurde zur empirisch psychologischen oder experimentellen Ästhetik (Fechner). Sie schüttete das Kind mit dem Bad aus und verwarf mit den Romantikern zunächst auch Kant. Von hier aus konnte die Gesundung unmöglich kommen.

Auf dem Gebiete der Politik hatte der Liberalismus vergeblich gegen den romantischen Absolutismus Sturm gelaufen. Die charakteristischste und bedeutendste Schrift des werdenden Liberalismus ist das Jugendwerk W. von Humboldts, „Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen". Die Aufgabe des Staates wurde hier rein negativ bestimmt, um der Entfaltung des Individuums möglichst großen Spielraum zu lassen. Kunst, Wissenschaft, Religion, das gesamte Geistesleben der Menschheit geht den Staat nichts an. Er hat lediglich für die Sicherheit nach außen und innen zu sorgen. Es war nach dem beißenden, aber treffenden Wort Lassalles das Ideal des Nachtwächterstaats. Humboldt hat selbst im späteren Leben gewaltig umgelernt. Der Liberalismus ist seinem innersten Wesen nach Individualismus, und der Individualismus ist und muß überall sein eine Übergangserscheinung. Er tritt immer dort auf, wo bestehende Formen die Seele des Menschen nicht mehr auszufüllen vermögen: er vertritt das Recht des Individuums gegen das Veraltete; selbst aber das werdende Neue aufzubauen oder auch nur zu erkennen, ist er nicht fähig. Schon daß der Liberalismus das Individuum in dieser Weise dem Staat, also der Allheit entgegenstellt, ist ein grundlegender Fehler, den man auch mit dem Mäntelchen der konstitutionellen Monarchie nicht bedecken kann. Es waren andere Kräfte am Werk: die Zukunft liegt beim Sozialismus. Marx trat, um ein Wort Cohens schon hier zu gebrauchen, als ein Gesandter des Gottes der Geschichte auf. Schiller hatte bereits das Distichon geprägt:

„Würde des Menschen.
Nichts mehr davon, ich bitt euch! Zu essen gebt ihm, zu wohnen!
Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst."

So trat nun Marx und mit ihm Lassalle als der Verteidiger der Unterdrückten und Ausgestoßenen auf. Er wies nach, wie die Erscheinungen der geistigen Kultur mit der Entwicklung der ökonomischen Verhältnisse sich wandeln. Aber wie sehr seine „materialistische Geschichtsschreibung" im Dienste des Idealismus stand, das fühlte und empfand er wohl, vermochte es aber auf Grund seiner hegelschen Vorbildung philosophisch nicht ins reine zu bringen. Sein Werk war nicht verloren, zumal seine etwas antistaatliche Tendenz bereits in der tieferen Einsicht Lassalles ein Gegengewicht gefunden hatte. Es bedurfte nur der Ergänzung durch Kant. Dieser hatte schon, wie gleichfalls Cohen uns belehrt, im kategorischen Imperativ das „Programm des Sozialismus" aufgestellt. Wir freilich, die wir durch die Schule Cohens gegangen sind, vermögen dies nun leicht zu erkennen, aber damals (wie heute noch bei den orthodoxen Marxianern) erschienen Kant und Marx eher als Gegensätze[1].

Noch aber fehlt in unserer Schilderung ein wichtiges Moment. Die Entwicklung der Philosophie führte in gleich strenger Kontinuität von Kant zu Hegel und der Romantik wie von Kant zu Herbart und Fries. Die nüchterne anthropologische Richtung dieser beiden Denker und ihrer Schüler kann unzweifelhaft wenigstens dies Verdienst für sich in Anspruch nehmen, der poetischen Phantastik gegenüber den strengeren Geist der Wissenschaft festgehalten zu haben. Insbesondere Herbart darf hier nicht unerwähnt bleiben, da, wie wir hören werden, auch Cohen die Schule Herbarts durchgemacht hat, ohne doch offenbar jemals orthodoxer Herbartianer gewesen zu sein. Wenn die Romantik als Erbin des

[1] Vgl. dazu K. Vorländer, Kant und Marx.

Sturms und Drangs die Willkür des Individuums auf den Thron erhob, so ist der Individualismus Herbarts sozusagen ein „willenloser", rein intellektualer. In dem Bestreben, das im schlimmen Wortsinn subjektive Element auszuschalten, verwandelt Herbart auch das geistige Leben in einen naturhaft mathematischen Mechanismus. Das ganze Innenleben des Menschen vollzieht sich im streng geregelten Spiel der Vorstellungen. Gleichartige Vorstellungen fördern sich, entgegengesetzte hemmen sich. So wohnt den Vorstellungen das Leben inne, welches Herbart der Seele und damit dem Individuum geraubt hat. Im Grunde genommen wird der Mensch hier zum passiven Zuschauer seines eigenen Lebens. Man darf nicht sagen: die Seele oder der Mensch will, denn der Wille ist nichts anderes als das Bewußtwerden des Strebens einer gehemmten Vorstellung, die über die Schwelle des Bewußtseins emporsteigen will. Ebenso sind die Spannungen, die zwischen den Vorstellungen herrschen, das Bewußtsein des Gefühls. Aber die Vorstellungen besorgen auch das Denken für uns. Eine neue Vorstellung erkennen heißt sie apperzipie en. Hierunter ist nichts anderes zu verstehen, als daß der ins Bewußtsein eindringenden Vorstellung ein Inbegriff von verschmolzenen und komplizierten Vorstellungen entgegenkommt und sie anzieht und zur Verschmelzung zwingt. Dieselbe individuelle Unfreiheit herrscht beim Werten der Vorstellungen. Die Lehre vom Sittlichen und vom Schönen gehört für Herbart zu der einen Disziplin der Ästhetik. In der Beurteilung des Schönen und des Kunstwerks handelt es sich um Verhältnisse einfacher Vorstellungen, wie Töne, Farben, räumlicher Gestalten, im sittlichen Urteil dagegen um die Beurteilung einfacher Willensverhältnisse. Das Urteil erfolgt aber jedesmal bei gegebenen objektiven Vorstellungsverhält-

nissen naturnotwendig und ohne Wahl. Man sieht, wie hier überall auf die anthropologische Natur zurückgegangen wird. Man könnte bei Herbart ein doppeltes a priori unterscheiden, nämlich ein solches, welches auf der allgemeingültigen menschlichen psychologischen Organisation beruht und sich in dem Zwang, so oder so urteilen zu müssen, äußert, und ein individuelles a priori, welches in dem jeweiligen Besitz von Vorstellungen beruht und mit diesem wechselt. Den Versuch Herbarts, auf seine Thesen eine mathematische Psychologie zu gründen, hat F. A. Lange durch seine Kritik so gründlich zerstört, daß seine Schüler zum Teil nicht nur die metaphysischen Voraussetzungen, sondern sogar auch die mathematische Einkleidung fallen ließen. In der Tat, eine Mathematik, die uns nicht erlaubt, die Erscheinungen zu antizipieren, ist in der Anwendung nicht viel mehr als eine Spielerei. Dagegen haben Herbarts Anregungen auf den Gebieten der Ästhetik und besonders der Pädagogik manche wertvolle Früchte getragen. Der Fehler ist auch hier der anthropologische Ausgangspunkt, den Herbart mit Fries gemein hat. Schließlich appellieren alle beide an die psychologische Evidenz, d. h. an das Gefühl der Notwendigkeit, mit dem sich gewisse Anschauungen und Vorstellungen dem Individuum aufdrängen, wodurch denn die obersten Grundsätze allem entgegengesetzten Bemühen zum Trotz wieder dem Subjektivismus anheimgegeben werden. Fries eifert gegen das „transzendentale Vorurteil“; indem er die Notwendigkeit des transzendentalen Beweises verneint, nimmt er der kritischen Philosophie sozusagen von vorneherein ihre Seele. Auch für ihn gibt es einen natürlichen Gedankenverlauf, welchen durch Reflektion, d. h. durch Selbstbeobachtung zum Bewußtsein zu bringen, um aus ihm die Grundbegriffe und Anschauungen zu abstrahieren, das

Hauptgeschäft der theoretischen Philosophie ausmachen soll. Keineswegs aber kann man von hier aus zu allgemeingültigen Voraussetzungen der Wissenschaft gelangen, und wenn dies bei Fries und seinem bedeutenden Schüler Apelt dennoch in hohem Maße der Fall ist, so hat das folgende zwei Gründe: Erstens schließen sich beide in Wahrheit an die exakte Wissenschaft an und befolgen also unbewußt doch, wenn auch mangelhaft, die transzendentale Methode, und zweitens wandeln sie in der Ausführung in den Bahnen Kants. Hätte Kants Werk nicht fertig vorgelegen, so wäre die „Neue Kritik der reinen Vernunft" nie und nimmer möglich gewesen. Das Verdienst der Friesschen Schule liegt im wesentlichen in diesem Bewahren kantischen Erbgutes und kantischen Geistes. Neue fruchtbare und originelle Gedanken hat auch die neufriessche Schule der Welt nicht zu schenken gewußt.

Die Kontinuität war immerhin gewahrt. Bald begann man selbst in den Reihen der Hegelianer den Ruf erschallen zu lassen: Zurück zu Kant[1]! Einen mächtigen Impuls erhielt die Kantforschung durch O. Liebmann[2]. Doch faßte Liebmann das a priori Kants als Form des Gattungsbewußtseins der Menschheit auf, wodurch nicht nur ein subjektivistisches Moment in seine Philosophie kam, sondern sogar trotz seines Eiferns gegen den Psychologismus ein psychologistisches. Das tritt deutlich hervor in der Unterscheidung zwischen Anschauungs- und Denknotwendigkeit. Hier wird ja ganz offenkundig (wie übrigens auch bei Sigwart in seiner berühmten Logik) auf das subjektive Gefühl der Evidenz zur Begründung der obersten Voraussetzungen der Wissenschaft zurückgegriffen.

[1] Ch. H. Weiße, In welchem Sinn die deutsche Philosophie jetzt wieder an Kant sich zu orientieren hat. 1847 Zeller u. a.

[2] Kant und die Epigonen. 1865.

Auch die Naturforscher, die sich wieder an Kant orientierten, wie Johannes Müller, Adolph Fick u. a. kamen im wesentlichen nicht über diesen subjektivistischen Standpunkt heraus, und sogar F. A. Lange, von dem wir weiter unten noch einige Worte sagen müssen, appellierte doch schließlich immer an die „psycho-physische" Organisation des Menschen. Auch hier hat erst Cohen Wandel geschaffen. Freilich braucht eine so grundlegende Entdeckung wie die Cohens Zeit, um sich Bahn zu brechen. Noch heute findet man, und zwar nicht nur in populären Darstellungen Kants, die psychologische Auffassung des kantischen a priori. (Paulsen, Külpe, Messer, Simmel.)

In der Polemik über die 1866 zuerst erschienene Geschichte des Materialismus von F. A. Lange fanden sich Lange und Cohen, die ohnehin durch die tiefe sittliche Gemeinschaft des Ideals verbunden waren. Die eminente kulturgeschichtliche Bedeutung der Geschichte des Materialismus zu würdigen war trotz aller Gegensätze Cohen mehr befähigt als viele andere, die sich gebärden, *als ob* sie erst den Geist dieses Werks zur systematischen Geltung gebracht hätten. (Cohen hat die Geschichte des Materialismus mehrfach mit Einleitungen versehen neu herausgegeben.) Daß Lange den Idealismus auf die psycho-physische Organisation des Menschen, das heißt auf seine psychologischen und physiologischen Anlagen zurückführen wollte, ist nicht das Wesentliche, sondern das Vergängliche seiner Philosophie. Aber der sittliche Geist und der hohe Charakter ermöglichte ihm eine Synthese des philosophischen Werdens in der Geschichte und zugleich eine Stellungnahme zu den akuten naturwissenschaftlichen und sozialen Problemen der Zeit, die seinem Werk einen unbedingten Ewigkeitscharakter verleiht. Statt sich dabei zu begnügen, das Mangelhafte der materialistischen Philosophie aufzuzeigen (das kann schließlich

auch ein philosophischer Stümper), geht Lange vielmehr darauf aus, die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Denkrichtung zu ermitteln. Er weist nach, daß auf theoretischem Gebiet der Materialismus eine Methode des Idealismus ist. Materie, Bewegung, Atom sind, sofern sie in der Wissenschaft eine Rolle spielen sollen, ja selbst Begriffe, das heißt Erzeugnisse des Geistes, Gedankenbildungen, die dazu dienen sollen, die Unmittelbarkeit der Erscheinung (z. B. der Empfindung) dem Gesetz des Geistes zu unterwerfen und dadurch zu objektivieren. Eine gewisse Unsicherheit in der theoretischen Position F. A. Langes, die sich namentlich in der Auffassung des Begriffs vom Ding an sich zeigte, ward in dem wechselseitigen Austausch der Gedanken mit H. Cohen allmählich gehoben: er lernte, das Ding an sich als Grenzbegriff zu erkennen [1]. Er empfand überdies sehr wohl die Beziehung der theoretischen Erkenntnis auf die praktische. Die Krönung seines Systems bildet wie bei Kant das Reich der Idee. Die alte ontologische Metaphysik, die dogmatisch und selbstsicher auftrat, sollte ein für allemal erledigt sein, und an ihre Stelle wollte er die „Begriffsdichtung" der Idee setzen. Kant hatte in der Kritik der reinen Vernunft den regulativen Charakter der Idee betont: sie dient dazu, dem System der Natur, der Sittlichkeit und der Kunst Einheit zu geben, nicht aber konstitutiv den Gegenstand aufzubauen. Es ist nicht möglich, der Idee in der Erfahrung einen Gegenstand zu geben, sie würde im gleichen Augenblick ihren Charakter als unendlich ferner Zielpunkt und ewige Aufgabe der Vernunft verlieren. Dennoch bildet sie in gewissem Sinne die oberste Voraussetzung aller Erfahrung überhaupt.

---

[1] Vgl. dazu O. A. Ellissen, F. A. Lange, Leipzig 1891 S. 263.

Wir sollen z. B. die Natur so ansehen, als ob sie von einer allweisen Vernunft erschaffen wäre, nicht aber dürfen wir daraus auf die Gegebenheit, auf die absolute Existenz dieser Vernunft schließen. Wozu dann aber diese seltsame Forderung? Sie ist so seltsam eben nicht, denn sie drückt nur in der Kant eigentümlichen Form das Grundprinzip alles echten wissenschaftlichen Idealismus überhaupt aus: nämlich das Prinzip der Angemessenheit, der zu fordernden Identität zwischen Sein und Erkennen. Sie bewahrt die Idee vor den Abenteuern der Vernunft und bekräftigt den Geist der Forschung in der Sicherung der Grundlagen der Wissenschaft in der Vernunft. Wenn aber die Idee als daseiend gedacht wird, wenn man von ihr als einem Gegebenen spricht, dann freilich wird aus der Erkenntnis die Dichtung. Nun ist es unzweifelhaft eine Schwäche in der Position F. A. Langes, daß er hier den Trennungsstrich nicht deutlich genug gezogen hat. Zugleich müssen wir einen Mangel darin erkennen, daß für ihn in der Begriffsdichtung das theoretische, das ethische und das praktische Ideal ineinanderfließen. Diese Mängel sind von Cohen klargestellt und überwunden worden. Doch aber war in der Praxis seines Schaffens und Lebens für F. A. Lange, der Schiller als den Lehrer im Ideal so innig verehrte, die Idee nichts weniger als eine bloße Erdichtung oder gar Fiktion. Vielmehr sah er im Ideal die Projektion in die Zukunft und appellierte an die sittliche Persönlichkeit, ihm den Eingang ins Leben zu verschaffen. Zeugnis genug hierfür ist Langes eigenes Leben. Während die Barbarei des Krieges von 1870/71 Europa erschütterte, richtete er einen „Aufruf an die Menschenfreunde aller Nationen", in dem er den Geist des Christentums und der Humanität gegen die Menschenmacht aufrief, denen „der Sieg gebührt über alle irdischen Sieger", verlangte

die Errichtung eines internationalen Schiedsgerichts und erstrebte einen Bund freier Männer, welchen keine andere Autorität als die der Gerechtigkeit innewohne, und von denen die Versöhnung der sich zerfleischenden Gegner ausgehen soll. „Zwei Wege liegen heute vor Europa offen," sagt er darin, „der eine führt zu endlosen Appellationen an die Schärfe des Schwertes und zur Verewigung jener Greuel des Krieges, die wir heute mit Entsetzen vor uns sehen; der andere zum Siege der Humanität und zur Begründung höherer Garantien für die Freiheit und Wohlfahrt der Völker, als eine egoistische Staatskunst, gestützt auf Waffengewalt, sie je zu bieten vermöchte. Alle Nationen Europas sollten sich laut dafür erheben, daß der bessere Pfad, der allein heilvolle und segenbringende, betreten werde. Aber auch jenseits des Ozeans suchen wir die Bundesgenossen unserer Bestrebungen[1]." Derselbe Weitblick, der sich in diesen Worten ausspricht in bezug auf die auswärtige Politik war Lange auch eigen, wo es sich um den brennendsten Punkt der inneren Politik, nämlich die soziale Frage, handelte. Neben der Geschichte des Materialismus wird Langes „Arbeiterfrage" in der Geschichte der sozialpolitischen Literatur immer einen ehrenvollen Rang einnehmen. Er erstrebte die Emanzipation der Arbeiter aus ihrer unwürdigen Abhängigkeit von den Unternehmern, die materielle, intellektuelle und moralische Hebung des Arbeiterstandes, möglichste Freiheit des Selbstbestimmungs- und Organisationsrechts, eine Republikanisierung der Fabriken usw.

Die Realität liegt nie und nirgends in der Sinnlichkeit des unmittelbar Gegebenen. Dieser Satz bewährt sich auch im Studium der Geschichte. Wie Lange gegenüber den Zeit-

[1] Elliffen a. a. O. S. 198.

genossen mit seinem Aufruf zur internationalen Verständigung zwar scheinbar durch die Ereignisse ins Unrecht gesetzt wurde, aber nur um in einem höheren Sinne recht zu behalten, so dürfte man auch ganz allgemein den Stand der Philosophie in jenen Tagen nicht nach den aufdringlichen Erscheinungen des Tages beurteilen, sondern nach den seltenen und wenigen Werken, die dem Erfolg des Augenblicks entgingen, um auf die Ewigkeit der Zukunft zu wirken. Denn es ist der Gedanke, welcher die Welt besiegt, und nur, wer von diesem Ursprung aus das Problem des Daseins angreift, dient über das Vergängliche hinaus dem Gotte der Wahrheit. Ja es kann der Anschein entstehen, als ob der Geist der Geschichte zuweilen sich selber entgegenarbeite, aber nur um seine eigenen Irrtümer zu korrigieren. In diesem Sinne muß man das erste Auftreten Cohens würdigen: sein erstes bedeutendes Werk „Kants Theorie der Erfahrung" erschien im Jahre 1871, also in einer Welt, in der die Menschheit ihr eigenes Wesen durch die Anbetung der Macht verkannte und demnach die Vernunft entthront zu haben schien. In diesem Buche aber wurde Mephisto zum Trotz Vernunft und Wissenschaft nicht verachtet, sondern zur Grundlage der Kultur proklamiert.

Wir gehen nur mit Zagen daran, ein flüchtiges Bild der Persönlichkeit Hermann Cohens zu entwerfen. Wir erinnern uns, wie Cohen vom Kultus des Genies gering dachte, weil er darin die Überheblichkeit der Rasse und des Egoismus spürte, da doch der Einzelne immer auch in den hervorragendsten Leistungen an die Allheit geknüpft bleibt. Zudem ist ein literarisches Porträt eben auch ein Porträt, und es droht die Schwierigkeit der Erfassung der Seele, da denn der Philosoph wie der Maler seinem Gegenstand gegenüber fast verzweifeln möchte. Indessen wie es wiederum nach Cohens Wort die

Menschenliebe ist, welche in aller Endlichkeit der Ausführung das Porträt dennoch zum Kunstwerk macht, so mag die Liebe und Ehrfurcht, an der es uns nicht ermangelt, die Schwächen und Gebrechen des literarischen Versuches zwar nicht verbergen und verdecken, aber entschuldbar machen. Zudem ist es hier nicht auf eine vollständige Biographie abgesehen: dazu reicht weder der verfügbare Raum noch das Material, auf welches wir uns stützen können. Es ist vielmehr eine vorläufige Skizze, die wir beabsichtigen, möge ein Größerer sie nach uns zum Bilde gestalten.

Hermann Cohen wurde am 4. Juli 1842 im anhaltischen Coswig geboren. Seine Eltern waren Gerson Cohen, damals Lehrer der jüdischen Gemeinde, und Friederike Cohen, geb. Salomon. Ihnen hat Cohen bis zu seinem Tod das liebevollste und ehrendste Andenken bewahrt. Gerson Cohen war ein gelehrter Mann; er hatte eine Jeschiwah besucht und war im übrigen Autodidakt. (Vgl. hierzu Steinthal, Aus Hermann Cohens Heimat. Allgem. Ztg. d. Judentums. Jahrg. 82 Nr. 19 S. 222f.) Es heißt von ihm, „daß er französischen Unterricht ebenso gut erteilte wie hebräischen und deutschen, daß er le guide des égarés ebenso flott las wie den More newuchim (Hauptwerk des Maimonides). Cohens Vater war geradezu ein pädagogisches Genie. Seine Schüler und Schülerinnen, welche zwei Generationen umfaßten, liebten ihn und freuten sich von einer Unterrichtsstunde auf die andere." Zu diesen gehörte auch sein Sohn Hermann Cohen, der sich bereits damals so auszeichnete, daß er seinen Vater zuweilen im Unterrichten vertrat. Cohens Vater war nämlich Lehrer an der Coswiger Stadtschule, welche Hermann auch besuchte. Über den Vater heißt es weiter, daß er selbst bis an sein Lebensende fleißig studierte, besonders die deutschen Klassiker

und naturwissenschaftliche Werke. Er war seiner politischen Gesinnung nach Demokrat und ein Leser der Berliner Volkszeitung und der „Waage" von Guido Weiß. So konnte Cohen in seiner Jugend schon liberale Gesinnung in sich aufnehmen, wenn er den Worten seines Vaters lauschte. Wie wir dem Aufsatz von Steinthal weiter entnehmen, lernten die Schüler nicht nur die wichtigsten Gebete, sondern sie übersetzten auch den Pentateuch und andere biblische Bücher. Besonders Begabte kamen bis zum Schulchan orach. Auch die Offenbarungsgeschichte und das zweite Buch Moses wurden traktiert. Gründliche Kenntnisse in der hebräischen Grammatik waren die selbstverständliche Voraussetzung.

Mehr als das Wort wirkt das Vorbild. In dieser Hinsicht herrschte im Hause Cohen ein durchaus sozialer und humaner Geist. Das Dienstmädchen mußte mit bei Tische essen. Cohen selbst berichtet „An jedem Freitagmorgen fügte meine fromme Mutter dem Morgensegen das Gebet an, daß zum Sabbattische ein polnischer Wanderer (Orach) als Gast erscheinen möge. Und wenn der Mann in seinen Lumpen sich nun plötzlich als ein rabbinischer Gelehrter enthüllte, so würzten talmudische Gespräche, die mein frommer Vater mit ihm führte, unser Sabbatmahl. Solche Erlebnisse haben sicherlich viele deutsche Juden in ihrer Kindheit empfangen, und wie tief hat dadurch die echte soziale Gesinnung sich in uns eingewurzelt. Denn Armut war sonach für uns mit geistiger Würdigkeit verknüpft. Die Wohltätigkeit galt nicht als Opfer an das Elend, sondern als Schmerzensgeld an geistige und sittliche Würde[1]." Das tiefe Eindringen in den sozialen Geist des

[1] Vgl. Der polnische Jude. S.-A. aus der Monatsschrift Der Jude, Juni 1916.

Prophetismus, wie es Cohen später bewiesen hat, läßt sich von hier aus verstehen, denn das ist ja nach Cohens Auffassung der Sinn des Prophetismus, daß das soziale Elend zur Quelle des religiösen Mitleids wird. Zur Charakteristik des Vaters unseres Philosophen sei noch die von Steinthal berichtete Anekdote nachgetragen, die aus der Zeit stammt, als Gerson Cohen bereits im Greisenalter zu seinem Sohn nach Marburg übergesiedelt war. Ein Kollege Cohens, der Marburger Kliniker Professor Mankopf, sagte einmal zu Cohen: „Wenn man von Ihrem Vater gegrüßt wird, so ist das ein Gefühl, als ob man gesegnet wird." Auch in der Synagoge trat der jugendliche Cohen später für seinen von Alter und Krankheit heimgesuchten Vater ein, indem er das Mussaf-Gebet und das Neilah-Gebet übernahm.

Rektor der Stadtschule war damals Julius Hoffmann, ein in der engeren Heimat wohlbekannter Jugendschriftsteller. Die ersten literarischen Eindrücke schöpfte Cohen aus Christian Felix Weißes Kinderfreund, dessen herzliche und innige Gesinnung dem jugendlichen Alter wohl angemessen erscheint, zumal wenn wir bedenken, daß der Religionsunterricht seines Vaters die Seele des Knaben davor bewahrte, in jener etwas allzu engen frömmelnden Welt dauernd Wurzel zu fassen. Der Eine Gott des Judentums, der, wie später besonders Cohen selbst gezeigt hat, die Einheit der Menschheit garantiert, indem er durch den Prophetismus die Enge nationalen Empfindens überwindet, trat im Unterricht des Vaters frühzeitig dem Geist und Herzen des Knaben nahe und weckte in ihm jene Sehnsucht zum Allgemeingültigen, Sittlichen, in dem jeder echte Charakter seine Wurzel und seinen Ursprung haben muß. Noch nachdem Cohen mit elf Jahren das Gymnasium zu Dessau bezogen hatte, besuchte ihn sein Vater Sonntags, um

ihn im Hebräischen, in der Thora und im Talmud zu unterrichten. Auf dem Gymnasium blieb Cohen bis zur Sekunda, dann bezog er das jüdisch-theologische Seminar zu Breslau, dessen Direktor damals Zacharias Frankel (1801—1875), der geistvolle Herausgeber der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, war. Am Seminar unterrichteten unter anderen Gelehrte wie Rudolph Westphal, den Cohen auch später noch an der Universität Breslau hörte, und Jacob Bernays (1824—1881). Westphal muß ein sehr umfassender Geist gewesen sein. Ihn interessierte als Philologen insbesondere die Rhythmik und Metrik, wie er denn neben indogermanischer, griechischer und deutscher Grammatik auch die Rhythmik, Metrik und Musik der Griechen und Römer behandelt hat; auch Äschylos und Aristophanes hat er Studien gewidmet. Die Verdienste Jacob Bernays um die klassische Philologie hier besonders zu würdigen, hieße Eulen nach Athen tragen. Es gehört heute zur Allgemeinbildung, zu wissen, daß Bernays uns das Verständnis der aristotelischen Poetik erst erschlossen hat; damals standen die klassischen Studien in Deutschland noch unter dem segensreichen Einfluß des deutschen Neuhumanismus. Wenn es die Hermann, Boekh, Bernays gewesen sind, die die klassischen Philologen des neunzehnten Jahrhunderts zur Exaktheit der Methode erzogen haben, so waren sie doch noch frei von der Schwäche des Epigonentums, welches den Endzweck seiner Wissenschaft in der Feststellung des Wortlauts der Texte sieht. Für sie stand ihre, wie alle Wissenschaft, im Dienste lebendiger Humanität. Daß im theologischen Seminar selbst das Studium des Talmud und der Bibel im Vordergrund stand, erklärt sich aus dem Zweck der Anstalt. Und auch hier hatte Cohen in H. Grätz (1817—1891), dem Geschichtsschreiber der Juden, Frankel, Joel und anderen

die trefflichsten Führer. Die genaue Kenntnis der Quellen des Judentums, die auch die Leute vom Fach an Cohen immer bewundert haben, erklärt sich aus seiner Jugendbildung.

Es wird unsere Leser sicherlich interessieren, Urteile aus Cohens eigenem Mund über seine Lehrer zu hören[1]. „Ich will Cohen aus Dessau hören, pflegte Frankel zu sagen, wenn er zur Inspektion der Talmudklasse bei Grätz eintrat, von dem er wußte, daß er keine besondere Sympathie für mich hatte. Nicht daß er mir irgendwie irgendwann ein Unrecht oder eine Kränkung zugefügt hätte; aber heute darf ich es ja wohl sagen, es regte sich in mir schon in diesen jungen Jahren eine Art von historischem Bewußtsein, und dieses harmonierte nicht immer mit der scharfen, kantigen Persönlichkeit dieses großen Forschers, die es daher bei der täglichen Berührung des Unterrichts nicht verschmähen mochte, den Kleinen, der ohne hervorstechende Gaben doch in der Gesinnung eine Selbständigkeit erkennen ließ, bisweilen unmutig abzustoßen. So gering das Beispiel ist, so zeigt es doch die pädagogische Fürsorge, welche der Direktor, wie er mit vollem Recht genannt wurde, sich angelegen sein ließ." Hier müssen wir Cohen einmal unterbrechen. Wir sind nämlich in der Lage, uns ein mutmaßliches Bild zu machen, woher der Gegensatz zwischen dem werdenden Genie und dem berühmten Forscher stammte. Cohen hat später einen Aufsatz über Grätzens „Philosophie der jüdischen Geschichte" geschrieben[2]. Darin spricht er über eine Abhand-

[1] Vgl. zum Folgenden Cohens Aufsatz: Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar. In: Ost und West, Jahrg. 4 Nr. 11 S. 747 f. Im gleichen Heft findet man auch einen Aufsatz über Grätz aus der Feder seines Sohnes, sowie Bilder von Cohen und seinen Lehrern und eine Schilderung des Seminars.

[2] Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 61. Jahrg. S. 356 f.

lung von Grätz, welche im Jahre 1846 in der von Frankel redigierten Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums erschien. Wenn Grätz die darin enthaltenen Anschauungen über das Wesen des Judentums seinen jugendlichen Hörern vortrug, so kann uns der Widerspruch Cohens nicht wundernehmen. Es hieß darin z. B., „daß nicht einmal die monotheistische Idee das primäre Prinzip des Judentums ist". Wenn wir nun später hören werden, wie der einzige Gott zum Zentrum der Religionsphilosophie Cohens geworden ist, so können wir uns schon von hier aus den Widerspruch erklären. Aber es standen noch viel aufreizendere Aussprüche in dem Aufsatz von Grätz: „Das Judentum ist im strengen Sinne gar nicht Religion . . . sondern es ist in diesem Sinne ein Staatsgesetz." Wir wollen es bei diesen Proben bewenden lassen und nur hinzufügen, daß Grätz selbst später umgelernt hat. Und was das Verhältnis des Lehrers zum Schüler angeht, so hat sich das im späteren Leben sehr herzlich gestaltet.

Es könnte auf den ersten Anblick seltsam erscheinen, daß Cohen auch bei Bernays, dessen Begabung und Bedeutung Cohen rückhaltlos anerkennt, nicht die von uns erwartete Würdigung in jungen Jahren fand. Frankel sagte später zu Cohen: „Wenn Bernays Sie besser behandelt hätte, wären Sie doch vielleicht bei uns geblieben[1]." Wir können aber auch hier erkennen, was das gegenseitige Einvernehmen gehemmt hat. Cohen urteilt über ihn: „Seine rituelle Orthodoxie, die er zwar nicht zur Schau trug, aber auch nicht diskret und sachgemäß im gesellschaftlichen Leben darzustellen verstand, verband sich mit einem schellingschen Mystizismus, der ihm von

[1] A. a. O. S. 749.

seinem Vater übertommen sein mag. Der tiefe Mangel seines Wesens lag in seinem persönlichen Verhältnis zur Philosophie. Er kannte sie, er verstand sie, aber eben nur als ein Philologe und Historiker; und da es nichts gab, was er nicht verstanden hätte, so darf man wohl auch sagen, wie ein Polyhistor. Es war kein lebendiges, schaffendes, aufbauendes Denken, welches in dieser gewaltigen Maschine arbeitete usw." Es ist also der Mystizismus und das Mißverhältnis zur Philosophie, welche den jungen Cohen abstießen. Seiner Natur widersprach das mystische Dunkel aufs äußerste. Schwerlich vermag auch ein Polyhistor ein jugendliches Herz für die Wissenschaft zu gewinnen. Wenn Lehrer und Schüler nicht zusammen den Wissensstoff erarbeiten, kann alle Gelehrsamkeit des ersteren kein Band zwischen ihnen knüpfen.

Hohes Lob spendet Cohen neben Grätz und Frankel auch Joel und dem Mathematiker Zuckermann, der durch seine historisch-mathematischen Arbeiten zum Verständnis des Talmud viel beitrug und im Seminar die Stelle des ersten Bibliothekars vertrat.

So innig und vertraut Cohen mit den Zeugnissen seiner angestammten Religion war, und so sehr er ihr die Treue bis an sein Lebensende gewahrt hat, so war doch der philosophische Eros zu sehr rege in ihm, als daß ihn das theologische Studium auf die Dauer befriedigt hätte. Nachdem er sich als Extraneus das Reifezeugnis am St.-Matthias-Gymnasium zu Breslau erworben hatte, bezog er 1861 als Student der Philosophie und Philologie unter dem Rektorat von Semisch und dem Dekanat von Haase die Universität zu Breslau. Unter den Lehrern seiner Studienzeit in Breslau nennt er Braniß, Bernays, Behnsch, Haase, Heidenhain, Junkmann, Karow, Lübbert, Röpell, Roßbach, Westphal. Julius

Braniß (1792—1873) ging als Philosoph von Hegel, Schleiermacher und Steffens aus. Von seinen Schriften seien hier das „System der Metaphysik" (1834) und „Die Logik in ihrem Verhältnis zur Philosophie" (1824) genannt. Trotz geringer Originalität zeigen seine Schriften philosophischen Geist und Sinn. Es ist ja das Große dieses Zeitalters, daß auch die Dii minorum gentium unter den Philosophen im Reiche des Gedankens wirklich heimisch waren. Um so seltsamer berührt es auf den ersten Anblick, wenn wir aus den Schriften Cohens seine durchaus negative Haltung gegen Hegel entnehmen müssen. Wir werden auf diesen Punkt später zurückkommen und begnügen uns vorläufig damit, zu konstatieren, daß auch die Vorlesungen eines Braniß Cohen nicht für Hegel zu gewinnen vermochten. Ohne ein Urteil über Hegel und seine Bedeutung damit aussprechen zu wollen, bemerken wir nur vorgreifend, daß es die Originalität und Ursprünglichkeit des cohenschen Denkens war, die sich gegen Hegel auflehnen mußte. Wir haben gehört, daß er bereits auf dem theologischen Seminar von bedeutenden Philologen, wie Bernays, vorgebildet war. Auch hat er die auf dem Seminar verbrachte Zeit niemals als verloren angesehen, sondern der dort genossenen Bildung dankbar gedacht[1]. Dennoch mochte ihm der Schritt vom Seminar zur Universität eine bedeutende Erweiterung des geistigen Gesichtsfeldes bringen. Damals hat Cohen sicherlich den Grund gelegt zu seiner wahrhaft profunden Kenntnis griechischer Klassiker der Dichtkunst und Philosophie. Wie weit ausgebreitet war aber auch das Arbeitsgebiet seiner Lehrer. Von Bernays und Westphal ist schon geredet worden. Ähnlich wie der Letztgenannte beschäftigte sich

[1] Vgl. Ost und West a. a. O.

auch A. Roßbach (geboren 1823) mit der klassischen Metrik, schrieb aber daneben auch grammatische Werke sowie Schriften kulturhistorischen Inhalts über die Ehe und die Hochzeitsgebräuche bei den Römern. Friedrich Haase (1808—1867) ist durch seine philologisch genauen Ausgaben des Xenophon, Thukydides, Seneca, Tacitus u. a. bekannt geworden. Daneben hörte Cohen bei dem Historiker Richard Röpell (geboren 1808), gleichfalls einem umfassenden Geist, der in der deutschen Geschichte des Mittelalters ebenso bewandert war wie in der Geschichte Polens. Cohen nahm es mit seinen Studien außerordentlich ernst. So beteiligte er sich unter anderem einmal an einem Preisausschreiben der Universität und trug mit seiner Schrift „Über die Psychologie des Plato und Aristoteles" auch den akademischen Preis davon. So können wir vermuten, daß sich bereits hier sein inneres Verhältnis zu der Philosophie Platons angebahnt hat.

Der Aufenthalt in der Großstadt mit ihren zahlreichen sozialen und künstlerischen Anregungen mußte auch, abgesehen vom Universitätsstudium, wesentlich zu seiner inneren Ausbildung beitragen. Breslau war damals bereits eine Stadt von über 150 000 Einwohnern. Das slawische Element mischte sich mit dem deutschen, und wenn Cohen in seinem Elternhaus nur gelegentlich einzelne Vertreter des Ostjudentums begegneten, so konnte er hier tiefere Einblicke in die Tragödie des Lebens seiner polnischen Glaubensgenossen tun. Seinem ästhetischen Sinn boten nicht nur die schönen Parke der Vorstädte Nahrung, sondern auch manches ehrwürdige Gebäude der inneren Stadt (z. B. der Dom zu St. Johann, die evangelische Elisabethkirche, das spätgotische Rathaus und das Haus zu den sieben Kurfürsten am Ring). Wie fest freilich Cohen in der Welt des klassischen Denkens wurzelt, geht aus

seiner Stellung zur Gotik hervor, die keineswegs eine unbedingt bewundernde, sondern sogar eher mit einem leisen Unterton der Mißbilligung verknüpft war. Im romanischen Stil erkannte er die ästhetischen Imponderabilien in der „Verbindung von Schönheit und Dauerhaftigkeit", mit der der hervorragendste Charakterzug dieses Stils, „das Gleichgewicht des inneren und des Außenbaues" aufs innigste zusammenhängt[1]. Wir sind nicht in der Lage, zu erkennen, ob und eventuell welchen Eindruck die Denkmäler der gotischen Baukunst in jener Zeit auf den Geist Cohens gemacht haben. Später hat er bei seinen ausgedehnten Reisen Gelegenheit gehabt, die Gotik Nordfrankreichs kennenzulernen, und daneben verblaßte dann ganz natürlich einigermaßen der Eindruck der (nach Dehio) immerhin sekundären deutschen Gotik. Daß aber Cohen bei aller Anerkennung der Erhabenheit des gotischen Stiles kein dauerndes inneres Verhältnis zu diesem Stil gewinnen konnte, liegt tief in einem Wesenszug seines Charakters begründet. Wie das Grundgesetz der Wahrheit durch die Idee Gottes für ihn zur Grundlegung aller Philosophie wird, so ist die Forderung sittlicher und gedanklicher Klarheit das hervorstechendste Merkmal seiner ethischen Persönlichkeit. Aus dieser Einstellung heraus lehnte er, wie schon früher angedeutet, alle Mystik ab, und es war daher schon die in der Gotik unzweifelhaft wirksame Mystik, welche für ihn ihre Erscheinung tief unter die Werke des klassischen Altertums stellte.

Im Jahre 1864 siedelte Cohen nach Berlin über. A. Trendelenburg als Prorektor und Braun als Dekan nahmen ihn in die Zahl der akademischen Bürger auf. Die geistreiche aber doch dogmatische Scholastik Trendelenburgs

[1] Vgl. Ästhetik des reinen Gefühls Bd. II S. 224.

weckte seinen Geist sehr bald zur Opposition. Philosophisch fand er damals weit mehr in dem Kreise derer um Steinthal. H. Steinthal gab im Verein mit Lazarus die Zeitschrift für Völkerpsychologie heraus, die es in den Jahren von 1859 bis 1890 auf zwanzig Bände brachte. Dann verwandelte sie sich in die Zeitschrift des Vereins für Volkskunde unter der Leitung von K. Weinhold. In der Zeitschrift für Völkerpsychologie hat Cohen, wie wir hören werden, als Schriftsteller debütiert. Steinthal stand in seiner Psychologie im Wesentlichen auf dem Boden Herbarts. Es sind die Begriffe, mit denen Herbart das Seelenleben zu meistern suchte, die uns auch hier wieder begegnen; aber nicht mehr in so unmittelbarer Abhängigkeit von den metaphysischen Voraussetzungen Herbarts. Es sind auch bei Steinthal, wenn wir unseren Ausdruck wiederholen dürfen, die Vorstellungsmassen, welche im Akt der Erkenntnis die Apperzeption vollführen. Die Reproduktion und Assoziation ganz im Sinne Herbarts spielen ihre Rolle, und was das Entscheidende ist: das ganze Seelenleben wird in dieser Weise in einen Mechanismus des Bewußtseins aufgelöst. Nun suchte man die Völkerpsychologie neben oder besser gesagt über der Individualpsychologie aufzubauen. Man ging dabei von dem etwas nebelhaften Begriff eines allgemeinen Volksgeistes aus, dessen Äußerungen zur Grundlage des Verständnisses der verschiedenen Kulturrichtungen werden sollten. Cohen hat diesen Begriff des Volksgeistes später, allerdings mehr mit Bezug auf Savigny, einer ziemlich scharfen Kritik unterworfen. Damals aber stand er durchaus unter dem Einflusse Steinthals, ohne indessen als ein origineller und urständiger Denker jemals in sklavische Geistesabhängigkeit zu verfallen. Auch sind zweifellos große und wertvolle Anregungen für das wissenschaftliche Bewußsein der Zeit von

dem Kreise Steinthals ausgegangen. Hier war es, wo man zuerst nach den Abirrungen der Romantiker wieder ein nüchternes, aber deswegen nicht weniger inniges Verständnis für den Mythos und seine Kulturbedeutung gewann; und wir werden noch hören, wie auch Cohen sich in dieser Zeit mit Problemen des Mythos beschäftigte. Dazu war Steinthal selbst ein geistvoller Sprachforscher. Er veröffentlichte unter anderem eine Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft[1]. Seine Theorie über die Entstehung der Sprache faßt Delbrück in folgende Worte zusammen: „Wir dürfen uns vorstellen, daß der Urmensch in größter Lebhaftigkeit alle Wahrnehmungen, alle Anschauungen, die seine Seele empfing, mit leiblichen Bewegungen, mimischen Stellungen, Gebärden und besonders Tönen, ja auch artikulierten Tönen begleitete. Jede Anschauung ist begleitet von einer Reflexbewegung, deren Zweck Ableitung des Druckes von der Seele, Erleichterung ist. Diese Reflexbewegungen bedeuten nun tatsächlich schon die Seelenregungen, deren Reflex sie sind; aber damit Sprache entsteht, muß noch eins hinzukommen, nämlich das Bewußtsein dieser Bedeutung, die Verwendung der Äußerung." So ist, wie Steinthal sagt, die Anschauung der Ursprung der Sprache. Hierbei assoziiert sich die Anschauung mit dem gleichzeitigen Laut, und dies gilt nun auch für den aus dem fremden Munde tönenden Laut. Herbarts Prinzip der Assoziation ist hier also in voller Wirksamkeit. Ebenso wie Steinthal stand, wie gesagt, auch Lazarus auf dem Boden Herbarts. Charakteristisch ist für beide daher die Auflösung der Erkenntnis in den Prozeß des Erkennens, die Polemik gegen

[1] 2. Aufl., 1881; vgl. B. Delbrück, Einleitung in das Studium der indogermanischen Sprachen, 5. Aufl., Leipzig 1908, S. 97 f.

die Seelenvermögen und die Mechanisierung aller Bewußtseinsvorgänge. Während Cohen Lazarus Ethik des Judentums später einmal einer scharfen, man kann sagen vernichtenden Kritik unterzog, hat er von Steinthal immer eine hohe Meinung gehabt. In einem Brief vom 7. Mai 1865 äußert er sich über Steinthal etwas burschikos: „Übrigens wiederhole ich Dir, daß der Kerl sehr bedeutend ist, daß er sich zu einer seltenen Klarheit und Tiefe rauf gearbeitet hat."

Philosophie kann nur selbst Wissenschaft werden, wenn sie die enge Beziehung zur übrigen Wissenschaft pflegt. Daher versäumte Cohen nicht die weitere Ausbildung in der Philologie. Es kam ihm dabei zugute, daß er bei Leuten wie Boeckh und Haupt seine Studien fortsetzen konnte. Insbesondere Boeckh konnte dem philosophisch Interessierten viel geben. Boeckhs Arbeiten über die Pythagoreer haben zum erstenmal mit Erfolg den Versuch gemacht, aus dem Wust pythagoreischer Literatur Ursprüngliches hervorzuheben und von Abgeleitetem zu unterscheiden, Entwicklungsschichten der pythagoreischen Philosophie zu trennen, und sie führten zugleich in tief innerlicher Weise in den Geist des Pythagoreismus ein. Wenn die seelische und wissenschaftliche Farbe seiner Vorlesungen auch nur annähernd derjenigen seiner gedruckten Werke entsprach, so muß sich Cohen mächtig durch ihn angezogen gefühlt haben. Neben der Philologie kamen indessen die exakten Wissenschaften nicht zu kurz. Von seinen Lehrern nennt hier Cohen besonders Du Bois Reymond, den bekannten Physiologen. Dieser machte gerade damals großes Aufsehen durch seine Untersuchungen über die Vorgänge in den Nerven beim Erkenntnisprozeß. Ist nun auch seine Theorie, welche in den elektrischen Erscheinungen des Nervensystems das physiologische Korrelat der Apperzeptionsgeschwindigkeit zu erkennen glaubte, heute

veraltet, so kann doch die anregende Wirkung dieses Denkers kaum hoch genug eingeschätzt werden. Die geistreiche Art seines Vortrages hatte der Verfasser dieses Buches selbst zu bewundern Gelegenheit. Es muß allerdings hinzugefügt werden, daß der Physiologe Du Bois Reymond als Philosoph bei weitem nicht auf der Höhe stand wie z. B. sein Bruder, der Mathematiker Paul Du Bois Reymond. Insbesondere waren der populäre Vortrag „Über die Grenzen der Naturerkenntnis" und der andere, „Die sieben Welträtsel" betitelte, die jedoch beide aus einer späteren Zeit stammen, nicht gerade Zeugnisse tief eindringenden philosophischen Verständnisses. Wir wissen überdies, daß Cohen in derselben Zeit höhere Mathematik, Physik und später auch bei Volkmann Physiologie getrieben hat. Diese Studien fallen freilich zumeist in seinen zweiten Berliner Aufenthalt. Er berichtet aus der Berliner Zeit ferner von einem Kolleg über Logik und Metaphysik, das er bei Werder hörte — „hegelsch" — wie sich Cohen ausdrückt. „Für mich studiere ich die nachkantische Philosophie." Zu welchen Urteilen er hier gekommen ist, wollen wir unseren Lesern weiter unten mitteilen. Cohen hatte mittlerweile im Jahre 1865 zu Halle mit seiner Arbeit „Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae" promoviert. Diese Schrift war aus einer Preisarbeit hervorgewachsen, die er in Berlin eingereicht, und für die er zwar nicht den Preis, wohl aber eine lobende Erwähnung erhalten hatte. In dieser Vorstudie waren die Begriffe casus und contingens nur für Aristoteles untersucht: die Doktorarbeit betrachtete das ganze Gebiet der alten Philosophie von den Vorsokratikern bis zu Aristoteles unter dem Gesichtspunkt der Begriffe Freiheit und Notwendigkeit. Auch in dieser Schrift verrät sich überall der Einfluß Steinthals.

So findet er z. B. bei Plato den Hauptfortschritt der Philosophie darin, daß er die Grundfragen der Philosophie psychologisch zu behandeln bestrebt war und die Begierde zu erkennen, auf die Bedingungen der Seele zurückführte. Wichtiger ist dagegen, daß sich bereits hier der erste Keim seiner späteren Interpretation der platonischen Ideenlehre findet[1]. Es tritt dann neben der Idee jedes einzelnen Wesens bereits die Idea omnium rerum auf, „quae omnes singulares ideas in sua universalitate continet et complectitur[2]. Mit tiefer Einsicht wird gerade die subjektive Idee als Erkenntnis und darum sinnspendend erkannt, ja sogar bereits die Identität zwischen der Idee der Ideen, dem Begriffe Gottes und der Weltseele und der Idee des Guten ausgesprochen. Wir werden sehen, daß der Nachweis dieser Übereinstimmung aufs innigste zusammenhängt mit der tieferen Erfassung des Begriffes der Idee als Hypothesis. Es sollte nicht lange dauern, bis Cohen auch diesen Fortschritt vollzog. Auch die Thesen, die der junge Doktorand verteidigen mußte, beschäftigen sich zum Teil mit Plato (These 2 und 5). Der Geist der herbartschen Schule wird von der ersten These vertreten (omnem philosophiae progressum in psychologia constitutum esse). Auf der eingeschlagenen Bahn der Platobetrachtung ist dann Cohen ganz systematisch fortgeschritten. In der Zeitschrift für Völkerpsychologie, Jahrgang 1866, erschien die Abhandlung

[1] „Notandum porro est quod rerum essentiam *ἰδέαν* i. e. visionem, quae lingua vernacula dicitur (Gesicht), itaque e nostra intelligendi facultate, subjectivam dixerit neque objectivam quandam rerum formam perceperit. Attamen est idea illa objectiva rerum substantia quae quatenus spiritualis sit natura nostrae soli intelligenda est menti."

[2] A. a. O. S. 24.

„Die platonische Ideenlehre, psychologisch entwickelt". Sie bildet die Übergangsstufe zu dem Programm der Universität Marburg vom Jahre 1878[1]: „Platons Ideenlehre und die Mathematik." Auf diese Schrift werden wir sehr bald etwas ausführlicher eingehen müssen. An dieser Stelle wollen wir zunächst noch zweier anderer Arbeiten Cohens gedenken, die gleichfalls in der Zeitschrift für Völkerpsychologie erschienen sind, nämlich erstens „Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele[2]" und zweitens „Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins[3]". Wenngleich Cohen in diesen Schriften noch durchaus mit dem äußeren Apparat der herbartschen Psychologie arbeitet, so ist er doch im eigentlich Sachlichen so selbständig, daß es nicht angeht, ihn als Schüler Herbarts zu bezeichnen. Ja, man kann, wenn man genauer zusieht, bereits hie und da Keime des künftigen Systems erkennen. Die erste Schrift hat das Problem der mythischen Apperzeption behandelt, und die zweite nimmt diese Frage wieder auf, zieht aber nunmehr auch die dichterische Apperzeption in den Kreis der Betrachtung. Der dogmatische Rationalismus, ebenso wie die romantische Phantasterei in der Mythenbetrachtung, unter denen dieselbe so lange gelitten hatte, sind mit einem Schlage überwunden. Weder sieht man hier in dem Bewußtsein, wie wir es doch so herrlich weit gebracht, wie die Aufklärer, verächtlich auf den Mythos herab, noch verdunkelt mystische und symbolische Deutelei seinen Sinn. Der Mythos wird ganz einfach ernst genommen als das, was er ist, ein naturnotwendiger Ausdruck der primitiven Seele in ihrem Verhältnis zur In- und Umwelt. Zuerst also das psychologische

[1] Erschienen Marburg 1879.
[2] Bd. V, S. 396—436 und VI, S. 113—131.
[3] Separat erschienen Berlin bei F. Dümmler 1869.

Rüstzeug: die Apperzeption wird aufgefaßt als der Vorgang, in welchem der Komplex der in der Seele bereits vorhandenen Vorstellungen eine neu auftauchende Vorstellung anzieht und sich assimiliert oder sie abstößt. Demnach soll das Bewußtsein ganz und gar von „mechanischen" Prozessen beherrscht werden. Eine qualitas occulta der Seele, ein eingeborenes Ingenium darf weder als Erklärungsgrund der mythischen noch der dichterischen Apperzeption zugelassen werden. Die apperzipierenden Vorstellungen werden als das psychologische a priori dem psychologischen a posteriori der apperzipierten Vorstellungen entgegengestellt. Die Seltsamkeit des Mythos, die uns Modernen auffällt, daß nämlich durch ihn scheinbar ganz heterogene Dinge zusammengebracht werden, erklärt sich nun ganz natürlich aus einer ursprünglichen Identität des Apperzeptionsaktes. Diese Identität liegt z. B. vor, wenn die Erzeugung des Feuers durch das Drehen des Quirls im Holz mit der Erzeugung des Menschen im Geschlechtsakt gedanklich in eins gesetzt wird. Die Gleichartigkeit der apperzipierenden Vorstellungsmassen bedingt die Identität der Apperzeption. Die apperzipierenden Vorstellungsmassen sind noch nicht soweit differenziert, daß die in ihnen enthaltenen heterogenen Elemente die Übertragung der Apperzeption des einen Vorganges auf den anderen verhindern könnten. Was wird nun aber geschehen, wenn das Kulturbewußtsein sich so weit entwickelt hat, daß man die Verschiedenheit der Vorgänge erkennt? Dann verwandelt sich die Gleichsetzung in den Vergleich, und das eben ist die Geburtsstunde der Poesie. Soweit ist Cohen ganz auf herbartscher Bahn gewandelt (er verweist sowohl auf Steinthal wie auf Lazarus' „Leben der Seele"). Nun aber nimmt er das Problem noch einmal ganz von neuem auf und entwickelt dabei eine Originalität des

Denkens, daß nur ein stumpfer Sinn das werdende Genie verkennen kann. „Ex ungue leonem.“ Cohen geht hier bereits von dem Fühlen, das er freilich noch etwas ungenau als Gefühl bezeichnet, als dem hypothetischen Urzustand des Bewußtseins aus, dessen Schwankungen sich uns als Empfindungen darstellen. Damit ist die Empfindung sofort als Unterschiedsempfindung charakterisiert. Recht ungenau läßt er dann freilich noch im Sinne Herbarts die Vorstellungen aus der Verschmelzung und Verbindung der Empfindungen entstehen. Das Wichtige ist aber, daß die Vorstellung sich demnach, ebenso wie die Empfindung, auf diesem Untergrund ursprünglichen Gefühls erhebt; und nun sehen wir Cohen sofort wieder in völlig origineller Weise in die Bahn des Kritizismus einlenken, indem er an der Vorstellung ein formales und ein inhaltliches Element unterscheidet, wobei das formale Element das bloße Im-Bewußtsein-Sein, also die besondere Art, in der hier das ursprüngliche Gefühl bewußt wird, darstellt, dagegen das inhaltliche Element die objektivierende Richtung, die aller Vorstellung im Unterschied zur Empfindung innewohnt, repräsentiert. So ist z. B. die Vorstellung des Baumes, den ich sehe, einerseits formal betrachtet mit einer bestimmten Bewußtseinslage des Gefühls identisch, will aber andererseits auch die gegenständliche Erkenntnis des Baumes ausdrücken. Nach diesen psychologischen Vorbedingungen wird der Ursprung der Poesie aus dem Mythos erst recht verständlich. Auch dann, wenn die Gleichheit der Apperzeption einer neuen Vorstellung mit der alten als nicht mehr stichhaltig erkannt wird, ist doch noch im Bewußtsein das gleiche formale Element vorhanden, und die Identität des formalen Elements ermöglicht eben den Übergang der Gleichheit in den Vergleich.

Ehe wir nun auf die Beziehung und Bedeutung der so gewonnenen Grundbegriffe für das künftige System aufmerksam machen, wollen wir einmal, um dem Verständnis des Lesers entgegenzukommen, versuchen, die Sache ohne die strenge wissenschaftliche Terminologie Cohens in mehr populärer Weise verständlich zu machen. Der primitive Mensch also faßt das Aufleuchten des Feuers bei der Reibung der Hölzer auf als die Geburt des Lichts und des Feuers, die durch den Zeugungsakt des Reibens hervorgerufen ist, und verwendet also, um diese Erscheinung sich begreiflich zu machen, genau dieselben Vorstellungen, die er auch für das Rätsel der Menschwerdung verwendet. Beiden Arten von Erscheinungen gegenüber hat er demnach aber auch dieselben Gefühle freudigen Staunens; und dieses Gefühl wird auch dann noch auftauchen, wenn die theoretische Verschiedenheit der beiden Vorgänge längst erkannt ist. Da es nun dem Dichter darum zu tun ist, dieses Gefühl zu erwecken, so kann er den einen Vorgang vergleichsweise für den anderen gebrauchen.

So ist der tiefe und innige Zusammenhang der Poesie und des Mythos bereits in wahrhaft klassischer Weise bloßgelegt. Dennoch sind wir noch sehr weit vom System entfernt. Zwar tritt auch hier, wie wir hören werden, der Vergleich als innere Form auf, aber wieviel klarer und präziser sind alle Grundbegriffe bestimmt! Vor allen Dingen aber hat sich Cohen später von dem Begriff der Mechanisierung des Bewußtseins frei gemacht, der denn doch dem Wesen der Poesie so ganz und gar nicht angemessen ist. Doch dürfen wir nicht weiter vorgreifen. Für die Psychologie Cohens, die in einem eigenen Werke darzustellen ihm leider nicht mehr vergönnt war, behält die Schrift indessen ihren Wert. Wenn sie anfangs die Tendenz zu haben scheint, die dichterische Phantasie

in den Mechanismus des Bewußtseins aufzulösen, so wird ja die Urkraft der Spontaneität der Seele schon durch den Begriff des poetischen Vergleichs gerettet: die gestaltende Phantasie hat Cohen freilich nie als ausreichendes Prinzip zur Begründung des poetischen Schaffens anerkannt — wir werden später hören warum. Damals hielt Cohen bereits in privaten Zirkeln Vorträge, so z. B. im Sachs-Verein über alte Philosophie. Im übrigen war er eifrig mit dem Studium Kants und der nachkantischen Philosophie beschäftigt. Wir können das Heranreifen seiner ersten Kantschrift in seinen Briefen ungefähr verfolgen. Im Juli 1870 war er bereits so weit, daß er das Ende der Arbeit absehen zu können meinte. „Ich arbeite fest nur Kant und was dazu gehört," schreibt er, „Trendelenburg muß ich sehr angreifen. Er hat nach meiner Meinung Kant ganz mißverstanden. So sehr, daß sich Fischer mit Recht verwundert, wie so kurze Zeit nach Kant er von Fachgenossen so wenig gekannt ist. Es ist nämlich ein Angelpunkt. Es handelt sich um den ganzen Wert des kritischen Idealismus: das muß hervorgehen aus der Kritik. Die ganze Sache macht mir Freude und fördert mich nach allen Seiten. Möchte nun auch die Darstellung lichtvoll und in systematischer Sicherheit gelingen." In einem anderen Brief aus derselben Zeit, etwa Mitte Juli, heißt es: „Ich bin frisch bei der Arbeit und schreibe. Die ganze Sache lebt mir im Kopfe; nur Ausarbeitung ist zu machen . . ."

Dann kommt wieder die Anklage gegen Trendelenburg: „Wenn Du jetzt hier wärest," schreibt er seinem Freunde, „so könntest Du bequem ein Kenner der Kantschen Philosophie werden, und das ist etwas, um das vielleicht sogar Helmholtz Dich beneiden dürfte." Der ganze Brief atmet die Schöpferfreude und das berechtigte Selbstbewußtsein des jugendlichen

Kantjüngers. Der Titel der Schrift steht noch nicht fest. Er denkt daran, wie ein anderer Brief beweist, das Werk wie folgt zu benennen: „Raum und Zeit im Zusammenhange der kantischen Metaphysik und Psychologie, ein Beitrag zum Verständnis des kritischen Idealismus." Freilich fügt er hinzu: „Möglich aber, daß der Rahmen nach größer wird." Daß Trendelenburg gründlich abgeführt wird, kann er schon mit Sicherheit verkünden: „... und ich habe keinen geringeren Gewährsmann für mich als — Kant. Ich lese beständig die Kritik und andere Schriften von ihm. Es macht mir Spaß, wie ich in den Mann eingelesen bin..." Mitte August ist indessen das Werk noch nicht fertig. „...ich bin aufrecht und voll Vertrauen für eine rechtschaffene Wirksamkeit. Mein Kant steht vor mir und ich suche seinen Blick zu fangen. Es ist ein schön Ding, sich in einen solchen Mann einzuleben und von ihm aus zu sehen, wie es weiter gehen kann. Dabei vergißt man, erhebt man sich über alles persönliche Unbehagen..." In der Tat erfahren wir bald, daß der Rahmen der Schrift weiter geworden ist. „Der Titel wird wahrscheinlich lauten müssen: Raum, Zeit und Kategorien usw. Denn wie Raum und Zeit die Formen der sinnlichen Wahrnehmung sind, so ist die Kategorie der Stammbegriff des Verstandes. Beide treten zusammen, um Erfahrung zu machen und den Idealismus zu begründen." Beachten wir, wie hier der Begriff der Erfahrung schon in das Zentrum des cohenschen Denkens tritt. Erst in einem Brief vom 3. Oktober 1870 ist von dem bevorstehenden Schluß der Arbeit die Rede. Ein Kapitel über den kritischen Idealismus, welches zuerst als Schluß der Arbeit gedacht war, soll fortbleiben, und Cohen will sich begnügen, Kant gegenüber den verschiedenen Angriffen zu rechtfertigen.

Mit Trendelenburg hatte er sich schon in einer eigenen

Schrift, die den Streit zwischen Fischer und Trendelenburg betrifft, auseinandergesetzt. Trendelenburg nämlich hatte einen Vorwurf wieder aufgenommen, den schon am Ende des achtzehnten Jahrhunderts manche Denker, wie z. B. Tiedemann, Braftberger u. a., gegen Kants Lehre von Raum und Zeit gerichtet hatten. Sie behaupteten nämlich, es läge eine Lücke in der Beweisführung Kants vor. Nach Kant sind Raum und Zeit Formen der Sinnlichkeit, reine Anschauungsformen, welche in Verbindung mit den Kategorien die wissenschaftliche Erfahrung erst ermöglichen. Solche Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis, solche geistige Elemente, ohne welche man das System der Wissenschaft gar nicht aufbauen kann, zeichnet Kant mit dem Beiwort a priori aus. Er bedient sich zuweilen auch des irreführenden Ausdruckes: Raum und Zeit und die Kategorien seien *subjektive* Formen der Erkenntnis. Die Gegner faßten daraufhin den Begriff des a priori so auf, als ob damit die *angeborenen* Fähigkeiten des Geistes bezeichnet sein sollten. Nach Trendelenburg und seinen Vorgängern hätte Kant nun zwar bewiesen, daß Raum und Zeit *subjektiv* seien, aber die Möglichkeit übersehen, daß sie *zugleich* objektiv und unabhängig vom Subjekt existierten. Für den wirklichen Kenner Kants ist diese Behauptung einfach sinnlos. Die einzige Objektivität, die Kant anerkennt, ist das Sein, welches die Wissenschaft in ihren Gesetzen und Prinzipien begründet. Welche andere Objektivität Raum und Zeit nun noch zukommen soll, außer derjenigen, die ihnen Kant zuspricht, wenn er sie zu Voraussetzungen der wissenschaftlichen Erkenntnis macht, ist gar nicht einzusehen. Aber die scholastische Metaphysik Trendelenburgs bedarf allerdings einer solchen Objektivität. Trendelenburg zerreißt nämlich in dogmatischer Weise die Welt in zwei

Hälften, eine subjektive und eine objektive. So gibt es in der Welt draußen und unabhängig vom erkennenden Geist eine absolute, metaphysische, „konstruktive Bewegung", und infolgedessen auch einen absoluten Raum und eine absolute Zeit, welche im subjektiven Geist durch die Denkbewegung rekonstruiert werden[1]. Cohen hatte demgegenüber leichtes Spiel. Da wir indessen später auf die Frage des a priori zurückkommen, wenn wir die Kantschriften Cohens der Besprechung unterziehen, so darf es hier bei diesen Bemerkungen sein Bewenden haben. Im Jahre 1871 erschien Cohens Werk „Kants Theorie der Erfahrung".

Durch dieses Werk kam Cohen in Beziehung zu Friedrich Albert Lange, dem berühmten Verfasser der Geschichte des Materialismus. Diese Bekanntschaft sollte für Cohens Leben von größter Bedeutung sein. Durch Langes Vermittlung gewann Cohen auch einen seiner bedeutendsten Schüler und Anhänger, nämlich den verstorbenenen Züricher Philosophen August Stadler. „Es war im April 1872," schreibt Cohen in dem Nachruf auf August Stadler[2], „als August Stadler nach Berlin zu mir kam mit einem Briefe seines Züricher Lehrers Albert Lange, der ihn zu weiterer philosophischer Unterweisung an mich dirigierte." So nahm Stadler an einem Kursus teil, an dem unter anderen auch Felix Adler, der spätere Gründer der Gesellschaft für ethische Kultur, und der Mathematiker Benno Klein, sowie einige junge Ärzte teilnahmen. Die „Kritik der reinen Vernunft" wurde „emsig gelesen und in einem zwanglosen Konversatorium möglichst gründlich durchgesprochen". Stadler schrieb im November

[1] Vgl. Trendelenburgs Hauptwerk: Logische Untersuchungen.

[2] Kantstudien Bd. XV Heft 4 S. 2.

1872 an seinen Vater: „Der Zufall sucht uns nicht auf, blieben wir an den Ort gebannt, wie die Blumen, so fällt mancher Regentropfen, der uns erfrischen könnte, an uns vorüber. Um ihn zu erhaschen, müssen wir uns drehen und bewegen. Mich hat nun endlich einer recht schön auf die Lippen getroffen, und ich habe nicht gesäumt, ihn zu verschlucken. Es hat sich nämlich gezeigt, daß der Privatgelehrte Dr. Cohen, an welchen mich Lange empfohlen hatte, gerade der Mann war, dessen ich auf jenem Standpunkt bedurfte, und wie ich ihn besser gar nicht wünschen könnte." Stadler faßte die Lehren seines Meisters in der Tat mit kongenialem Verständnis und selbstschöpferischem Geiste auf, wie seine Schriften, so gleich die erste über „Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung", beweisen. Freilich gibt es einige Punkte, an denen Stadler nicht bis zu der Klarheit Cohens vorgedrungen ist[1].

Wir hörten früher, wie sich Cohen damals auch mit der nachkantischen Philosophie beschäftigte. Schopenhauer, Herbart wurden schon mit Rücksicht auf das Kantbuch behandelt. Überraschen muß das relativ günstige Urteil, welches Cohen damals über Schopenhauer fällte, den er später durchaus verworfen und bekämpft hat. „Auf Schopenhauer muß ich vielfach eingehen," schreibt er am 15. August 1871, „aber nur auf die erkenntnistheoretischen Beziehungen, die er zu Kant hat. Er ist von den Großen sicherlich der größte Kantkenner." Indessen wird dieses Urteil sehr bald und noch im selben Briefe korrigiert. Es heißt nämlich weiter an der angegebenen Stelle: „Der Fortschritt der deutschen Philosophie besteht außer Herbart, dem Psychologen, leider darin, daß sie Kants Fehler ausbilden. Der große Mann hängt mit dem

[1] Vgl. dazu den obengenannten Aufsatz Cohens.

ihm nachfolgenden Jahrhundert durch seine eigene Schwäche zusammen. So ist auch Schopenhauer als Konstrukteur, als Metaphysiker-Poet von seinem Kant abgefallen; und so kommt es, daß er ihn manchmal mißversteht, nämlich wo er selbst unmöglich gemacht werden sollte." Aus dem Jahre 1872 haben wir auch ein Urteil über Fichte. Ihn zu traktieren war eine saure Arbeit, findet Cohen. „Edle, kräftige Gesinnungen in nobeler Rhetorik ausgesprochen, das muß man anerkennen, aber völlig verkehrt der Versuch wissenschaftlicher Begründung. Zum Tollwerden für einen kantisch geschulten Mann" usw. Von Fichte wendet er sich zu Schleiermacher, aber da „kommt er vom Regen in die Traufe". Noch schlimmer sind die Urteile über Hegel. Es ist klar: Seine kongeniale Befriedigung findet Cohen in dieser Zeit in Kant, und davon legt ja auch „Kants Theorie der Erfahrung" Zeugnis ab.

Vergeblich versuchte Cohen mit dieser Schrift in Berlin zur akademischen Karriere zugelassen zu werden. Die Fakultät stand unter dem Banne der Persönlichkeit Trendelenburgs, und es war kaum einer, der die Bedeutung Cohens erkannt hätte. Um so dankbarer war Cohen immer gegen Friedrich Albert Lange, der ihm die Habilitation in Marburg ermöglichte. Diesem hat er die zweite und dritte Auflage von „Kants Theorie der Erfahrung" gewidmet, und in der Vorrede zur dritten Auflage äußert er sich wie folgt: „Wiederum widme ich dieses Buch dem Andenken dieses Mannes, ohne dessen Beistand ich nicht zur Wirksamkeit des Universitätslehrers gekommen sein würde. Denn zweimal schlugen meine Versuche, zur Habilitation zu gelangen, fehl, und", so fügt Cohen im Rückblick auf seine akademische Lehrtätigkeit hinzu, „in dieser ganzen langen Zeit hat keine Fakultät nach meiner Lehrhilfe verlangt. Nicht zur Anklage, nicht einmal als Klage stelle ich

diese Tatsache hier für ihre mannigfache Bedeutsamkeit fest, aber allerdings zur Mahnung, welche durch den Hinweis auf Friedrich Albert Lange bekräftigt wird." Es folgen Worte ehrendsten Gedenkens. „Mögen die jetzigen Universitätslehrer der Philosophie sich prüfen lernen, ob sie eine solche deutsche Gesinnung, ob sie ein so selbstloses und freigeistiges Wahrheitsstreben, ob sie eine solche Verachtung des gemeinen Rassen- und Religionshasses in ihrer amtlichen Sorge für die Wissenschaft beseelt, wie dieser deutsche Mann in seinem Leben und Wirken die echte deutsche Art bezeugt hat." Wir ergänzen den Bericht vorgreifend dahin, daß auch keine Akademie der Wissenschaften es für nötig gefunden hat, Cohen in den Kreis ihrer Mitglieder aufzunehmen. Aber nicht durch solche Äußerlichkeiten wird der Wert eines Menschen bestimmt, es gibt eine Gemeinschaft der Geister, die über die Zeiten reicht, und die durch das innige Streben zur Wahrheit verbunden ist; es bedarf keines Diploms, um hier Mitglied zu werden, sondern der Gaben des Geistes und der Treue.

Was die anderen alle nicht zu erkennen vermocht hatten, F. A. Lange sah es, daß mit Cohens „Theorie der Erfahrung" nicht nur eine Epoche im Verständnis der kantischen Philosophie eröffnet war, sondern daß es auch die systematische Philosophie zur Revision ihrer Grundlagen zwingen würde. Nach der Lektüre schrieb er an Cohen: „Sie haben ja mit uns von vorne angefangen." Und es war wirklich ein völlig neuer Anfang, ein Graben und Bohren nach dem Ursprung, wie man es bis dahin kaum erlebt hatte. Wenn man von Lange absieht, und von den Freunden, die sich Cohen in seiner Lehrtätigkeit in Marburg erworben hat, so darf man im allgemeinen sagen, daß die Fachkollegen dem Buch ziemlich ratlos gegenüberstanden (und zum Teil auch heute noch stehen).

Ein Professor der Philosophie, dessen Name hier nichts zur Sache tut, fand, daß „Kants Kritik der reinen Vernunft" ein ganz guter Kommentar zu Cohens „Theorie der Erfahrung" sei. Das war natürlich spöttisch gemeint: und doch hat kaum jemand das Buch trefflicher gelobt als dieser. Ich kann aus eigenster Erfahrung erzählen, daß man auch anderorts die Studenten der Philosophie noch in viel späterer Zeit vor der Lektüre der Cohenschen Werke warnte mit der recht naiven Begründung, daß der Tiefsinn dieser Bücher auf den Anfänger verwirrend wirke. Einen Königsweg zur Philosophie hat Cohen allerdings nie anerkannt. Ehe wir auf den Inhalt dieses bedeutenden Werkes eingehen, wollen wir zunächst bemerken, daß es in zweifacher Hinsicht dennoch glückliche Folgen für die Existenz Cohens nach sich zog. In seiner vornehmen Weise hatte Cohen auch rein sachlich den Standpunkt Langes angegriffen. Es entspann sich daraus eine Polemik, die eine innige geistige und freundschaftliche Beziehung zwischen Lange und Cohen zur Folge hatte, ja, der Biograph Langes bestätigt, daß Lange im Verkehr mit Cohen viel von diesem gelernt, und z. B. seine Auffassung vom kantischen Begriff der Dinge an sich im Sinne Cohens revidiert hat. Natürlich war auch umgekehrt der Einfluß Langes auf Cohen ein bedeutender. Aber wertvoll bleibt die Erkenntnis, mit welch selbständigem Urteil der jugendliche Gelehrte dem älteren Forscher gegenübertrat. In einem Brief aus dem Herbst 1872 schreibt Cohen: „Neulich habe ich das ethische Kapitel in Langes ‚Materialismus' durchgelesen. Es ist ein edler Mann, von weitem Blick über die Kultur und von scharfem Blick zugleich. Es ist keine Frage, daß er viel gründlicher, umsichtiger und feiner denkt als die ganze Sippe. Und dennoch fehlt die letzte theoretische Vertiefung. Daher auch, das ist ganz merkwürdig, gleicht er

aus, wo er nur schneiden dürfte; aber abgesehen von der Anwendung hapert's am Prinzip hie und da. Doch darfst Du das nur cum grano salis verstehen. Es ist so viel feine und gründliche Denkarbeit, daß man sich ganz gut orientieren kann. Nur auf einmal schnappt er ab und wird schlaff." An diesem Urteil hat Cohen im wesentlichen festgehalten, wie sein Aufsatz in den „Preußischen Jahrbüchern" aus dem Jahre 1876 beweist[1]. Vor allen Dingen vermißt er an Lange die gerechte Würdigung des platonischen Idealismus in seiner Bedeutung für die Begründung der exakten Wissenschaft. Eine gewisse Unsicherheit in der Beurteilung des Materialismus wird getadelt, und für die ethische Frage „gelte es, deutlich zu machen, daß der Standpunkt des Ideals einen kritisch strenger nachweisbaren Zusammenhang hat mit der Welt der Wirklichkeit, mit den Grundsätzen der Erfahrung, als die Vermischung von Synthesis und Dichtung einen solchen herzustellen vermag". In summa wird das Werk als eine Spezialität des Wirkens einer Persönlichkeit gewürdigt, „wie sie in solcher Rundung geistiger und sittlicher Vorzüge äußerst selten in die Schranken tritt". 1873 wurde Cohen von Lange eingeladen, sich in Marburg als Privatdozent zu habilitieren. All sein Leben hat Cohen persönlich schwer unter der Inhumanität des Antisemitismus, von dem sich leider auch das akademische Leben nicht ganz reinzuhalten gewußt hat, gelitten. Die Tugend der Treue war rege in seiner Seele, und er fühlte sich innerlich mit der Religion des Prophetismus verbunden. Sein durch Menschenliebe geschärfter Blick erkannte früh genug, wie viel auch die „christliche" Kultur dem Prophetismus zu verdanken hat, weil eben der Prophetismus eine Bewegung zum „Allgemeinmensch-

[1] Bd. XXXVII Heft 4 (April 1876) S. 353 f.

lichen" hin darstellt. Um so unverständlicher war ihm die offenkundige Mißachtung, die überhebliche und engherzige Geister, welche nicht ahnten, wieviel sie persönlich der Religion des Judentums zu verdanken hatten, den Juden entgegenbrachten; um so mehr wußte er aber auch die reine und humane Gesinnung Langes zu schätzen, der sich nie von anderen Motiven als von solchen des Wahrheitsstrebens und der Menschenliebe bestimmen ließ. Schon im nächsten Sommer wurde Cohen von Lange als Nachfolger des verstorbenen Professor Weißenborn als Ordinarius vorgeschlagen, jedoch wurde an seiner Stelle Julius Bergmann ernannt. Dafür aber erhielt Cohen 1875 ein Extraordinariat und wurde 1876 nach Langes Tod dessen Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Philosophie. Von seiner Habilitation an blieb die Lebensarbeit Cohens mit der Stätte seiner Wirksamkeit, mit Marburg, verknüpft. Sicherlich, es war eine große Zeit für Marburg, da nacheinander zwei Männer wie Lange und Cohen das Panier der Philosophie hochhielten. Bald fand sich eine Schar getreuer Mitarbeiter und Schüler, die sich um Cohen scharten. Am bedeutungsvollsten wurde für Cohen die Zusammenarbeit mit Paul Natorp, der sehr bald als der zweite vollberechtigte Führer der Marburger Schule gelten konnte. Cohen selbst hat ihn „einen starken und zuverlässigen Helfer" genannt, „von dessen unermüdlicher Schaffenskraft, wie von seiner Hingebung an alle die großen und die kleineren Aufgaben des philosophischen Lehrers die Zukunft der Schule zu allernächst abhängt"[1]. Es bildete sich die Marburger Schule. Dieser Be-

[1] Vgl. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie, Vorrede VI, und den Aufsatz zu Natorps sechzigstem Geburtstag in der Marburger akademischen Rundschau 1913/14 Nr. 7.

griff schließt nicht in sich die Vorstellung einer sklavischen geistigen Abhängigkeit oder eines Schwörens auf die Worte des Meisters. Die Häupter und Mitglieder haben in dieser Schule nie etwas anderes gesehen als eine freie Akademie geistiger Arbeit, deren Einheit allein in der Einheit der philosophischen Methode beruht. Natorp hat sich darüber in der Anrede an den Lehrer und Freund, die er den Cohen zu seinem siebzigsten Geburtstag gewidmeten Abhandlungen vorausgeschickt hat, wie folgt geäußert: „Sie haben . . . in strengem Festhalten und unabläßiger Vertiefung der Methode, die Kant der Philosophie errungen hat, unter beständigem Hinweis auf die in dieser Methode begründete systematische Einheit der philosopischen Probleme, zugleich aber in unbegrenzter Freiheit der Kritik, die Sie vor allem als Selbstkritik in vorbildlicher Weise stets geübt haben, eine Schule der Philosophie — unbeabsichtigt, aber mit innerer Notwendigkeit — hervorgerufen, die um so unbefangener ihr Haupt in Ihnen erkennen darf, da sie dank der vollen Selbstverantwortlichkeit, zu der Sie jeden einzelnen von uns zu erziehen wußten, nie in irgendwelcher geistigen Abhängigkeit Ihnen gegenüber sich fühlen kann." Unter den zahlreichen und bedeutenden Köpfen, die Cohen zu seinen Schülern zählen konnte, seien hier nur beliebig einige genannt: A. Riehl, der bekannte Berliner Philosoph, der, durch sein Buch über den philosophischen Kritizismus auf den Bahnen Cohens wandelnd, so viel zum Verständnis Kants beigetragen hat; Ernst Cassirer, der durch seine Arbeiten über das Erkenntnisproblem u. a. sich so vorteilhaft bekannt gemacht hat; ferner A. Görland, R. Fritzsche, B. Kellermann, D. Gawronsky, N. Hartmann, H. Heimsoeth, Buek, Buchenau u. a. Keineswegs aber war die Wirksamkeit der Schule auf Deutschland beschränkt. Aus Spanien

(Ortega, del Rio), Rußland (Wyszeslawsky, Savalsky u. a.), Polen (Tatarkiewitsch) kamen die Jünger, darunter Akademiedozenten, und die Pariser Sorbonne delegierte eine ihrer begabtesten Schülerinnen, Alice Stériad, ausdrücklich zu dem Zweck nach Marburg, damit sie dort die Philosophie Cohens an der Quelle kennenlernen sollte. Mit wie großem Erfolg Alice Stériad ihre Studien trieb, bezeugt ihre Schrift „L'interprétation de la doctrine de Kant par l'école de Marburg" (Paris 1913). Die Schule hat sich später ein eigenes Publikationsorgan geschaffen in den bei A. Töpelmann in Gießen erscheinenden „Philosophischen Arbeiten", herausgegeben von Cohen und Natorp.

Es ist an der Zeit, der akademischen Wirksamkeit Cohens mit einigen Worten zu gedenken. Wie Kant, so war auch Cohen bestrebt, nicht Philosophie, sondern Philosophieren zu lehren; und er nahm dies auch in dem strengen methodischen Sinne wie Kant. Wir werden noch hören, wie eng seine Philosophie auf die Wissenschaft bezogen war, wie er die Logik insbesondere als Logik der mathematischen Naturwissenschaft auffaßte. Seine Methode zu philosophieren stellte die höchsten Anforderungen an seine Hörer. So hörte denn auch das Gros der Studenten nie auf, über die Dunkelheit seiner Vorträge zu klagen. Um so energischer wußte er aber den philosophischen Eros wachzuküssen in Seelen, die nach Licht und Wahrheit dürsteten. Es war gerade der Vorzug seiner Lehrart, daß er nur diejenigen ansprach, welche Willenskraft und Geist genug besaßen, mit eigener Selbsttätigkeit an die Probleme heranzugehen. Der bekannte Sozialist Kurt Eisner äußert sich in einem Aufsatz, der Cohen gewidmet ist, wie folgt über den Eindruck, den Cohens Persönlichkeit auf ihn machte. „Ich war längst den Universitäten entronnen, als

ich in meinen Marburger Jahren Hermann Cohen fand, in seinem Hörsaal wie auf fast täglichem gemeinsamen Heimweg. Zuvor war mir niemand begegnet, der über mich auf die Dauer Gewalt gewonnen hatte. Später, als ich andere, bisweilen fremde Wege ging, fand ich wohl manchen, dem ich in Ehrfurcht mich verbunden fühlte. Männer, wie Ignaz Auer, Viktor Adler, Jaurès. Aber geistigen Einfluß auf das Innerste meines Wesens hat doch nur einer jemals gewonnen: Hermann Cohen, der Menschenbildner[1]." In der Tat, auch der Verfasser dieses Buches kann die aufrüttelnde Wirkung beurteilen, welche das Anhören eines Cohenschen Kollegs auf unbefangene aber wahrheitsbeflissene Gemüter, die den Eingang zu seiner Philosophie noch nicht gefunden hatten, machen mußte. Man verzeihe, wenn ich hier einmal von mir rede. Auf mich hatte die Warnung vor Cohens Schriften natürlich nur stimulierend gewirkt. Es stand bei mir von Anfang an fest: ich lasse dich nicht, du segnest mich denn. Dennoch kam ich in der bloßen Lektüre über gewisse Schwierigkeiten nicht ohne weiteres hinweg. Ich war damals schon Privatdozent in Gießen, und so beschloß ich, die Gunst der Nachbarschaft Marburgs auszunutzen, um einmal systematisch ein Kolleg bei Cohen zu hören. Die erste Vorlesung, die ich hörte, handelte über Leibniz. Ich kann mich noch sehr wohl an das Erstaunen, beinahe Erschrecken erinnern, das mich beim Zuhören befiel. Hatte ich doch meinen Leibniz so ziemlich zu kennen geglaubt, die Hauptschriften gelesen, und die einschmeichelnde Darstellung Kuno Fischers hatte dann das ihrige getan, mich im Wahn des Verstehens zu bestärken. Cohen

[1] Münchener Post vom Freitag, dem 5. Juli 1912, Nr. 153 Jahrgang 26.

hatte noch keine Viertelstunde gesprochen, da wußte ich, daß ich nicht nur mit Leibniz, sondern mit der Philosophie überhaupt noch einmal „ganz von vorne anfangen" müsse. Man muß wissen, daß Cohen auch ein glänzender Redner war. Frage ich mich, woher es kam, daß er mit seinen Vorträgen auf empfängliche Seelen so ungeheuer einwirkte, so kann ich den Grund dafür doch weniger in der fabelhaften Modulationsfähigkeit seiner Stimme, in der bewundernswerten Beherrschung der rednerischen Form als vielmehr einerseits in dem tiefen sachlichen Gehalt seiner Rede, die sich stets von jeglicher Trivialität fernhielt und selbst dem scheinbar unbedeutendsten Wort wahrhafte Bedeutung verlieh, in der hinreißenden Art, in der er seine Zuhörer zum Mitdenken zwang, indem er sie sogleich auf den höchst möglichen Standpunkt den Problemen gegenüber versetzte, und endlich in dem Eindruck einer begeisterten, höchst sittlichen und in sich geschlossenen Persönlichkeit sehen, der von dem Gehörten zurückblieb. Nun war das Thema, das ich zu hören das Glück hatte, ja auch ganz besonders geeignet, mein Interesse für Cohen zu stärken; man kann es kurz auf die Formel bringen: der Ursprung des Endlichen liegt im Unendlichen. Darin liegt aber auch zugleich die Quintessenz der Cohenschen Philosophie. Ich hörte dann später im Zusammenhang ein Kolleg über Logik und nahm des öfteren an seinem Seminar teil. Namentlich die Stunden im Seminar werden mir unvergeßlich bleiben. Da wurde z. B. Platons Lehre von der Anamnesis behandelt. Mit welcher Zartheit und mit welch feinem Gefühl wußte hier Cohen seinen Hörern das Ringen Platos mit den Grundbegriffen der Philosophie, die zu erzeugen und zu gestalten er doch selbst erst berufen war, verständlich zu machen. „Wir stehen an der Geburtsstätte des a priori", das war das Losungs-

wort, mit dem die Theorie der Anamnesis behandelt wurde. Darf man von dem Schöpfer und Gestalter der Begriffe gleich ihre letzte und zweifellose Klarheit verlangen? Liegt nicht der nie veraltende Reiz der platonischen Schriften vielleicht gerade darin, daß man bei ihrer Lektüre das Werden und Entstehen der Prinzipien gleichsam mit Augen sieht und eben deswegen um so frischer und unmittelbarer die Problematik empfinden lernt, welcher sich der echte Philosoph nun einmal ständig gegenübersieht? Wollte aber einer gestützt auf diese Einsicht etwa in dem zwischen Lehrer und Schüler sich entspinnenden Dialog ins mystische Fahrwasser einlenken und das Problem mit verschwimmenden Begriffen verwischen: mit wie treffenden, kurzen und prägnanten Worten wußte Cohen sofort die Aufhorchenden ins wissenschaftliche rationale Fahrwasser zurückzulenken.

Durch die wissenschaftliche Gemeinschaft wurde mir auch das Glück des persönlichen Umgangs und des Verkehrs in seinem Hause zuteil. Es ist ein Kriterium der Größe, wenn das Genie im Lichte des Alltags stichhält. Ich denke dabei nicht an die Kammerdienerpolitik, die längst als die Politik der armen und kleinen Seelen entlarvt ist. Das echte Genie aber muß von der Idee, der es sein Leben gewidmet hat, so durchdrungen sein, daß ihm dies Verhältnis zum Ewigen auch das Vergängliche verklärt. Es ist unmöglich, den Reiz des persönlichen Gesprächs mit Cohen wiederzugeben. Und wie so das eine, dem er sich gewidmet hatte, den Verkehr mit den Gesinnungsgenossen und Schülern beseelte, so warf es auch sein wärmendes Licht auf seine Häuslichkeit. Seine Frau, Martha, geborene Lewandowski — die Tochter des Komponisten und Herausgebers der jüdischen Synagogalgesänge —, nahm den innigsten Anteil an seinen Arbeiten; auch diktierte

er ihr, als er später von einem schlimmen Augenübel befallen war, seine Werke. Viele schöne Stunden verdankte er ihrem musikalischen Talent, zumal sich beide in der Verehrung Beethovens und Brahms fanden. In der Widmung der zweiten Auflage der Logik der reinen Erkenntnis hat Cohen seiner Frau ein öffentliches Denkmal der Dankbarkeit gesetzt. „Alle Freunde unserer Sache wissen es," heißt es da, „daß ohne den unermüdlichen Beistand meiner Frau diese Bücher nicht hätten entstehen können. Sie war mir aber nicht nur die heitere Genossin der Arbeit, sondern nicht minder auch die standhafte Trösterin in den langen Jahren des Kampfes, die dennoch den lauten Erfolg mehr scheute als herbeiwünschte."

An solchen Kämpfen hat es freilich Cohen nicht gefehlt. Wir deuteten schon oben an, wie sie einerseits auf religiösem Gebiete lagen, andererseits waren gerade unter den Vertretern der exakten Wissenschaften solche, die, statt Cohen den gebührenden Dankeszoll zu entrichten, weil er die studierende Jugend unablässig auf die Bedeutung der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaft hinwies, ihm vielmehr offenkundig entgegenarbeiteten. Doch wurde er entschädigt durch die Anteilnahme vieler verständnisvoller Kollegen, von denen ich hier nur W. Hermann, von Sybel, Rathke, Rade, Varentrapp, und natürlich in erster Linie wieder Natorp nennen will. Der Theologe Hermann bewunderte vor allen Dingen die freie und tiefe Art der Würdigung des Protestantismus durch Cohen, die in Cohens intimem Verständnis der deutschen Art wurzelte.

Der wissenschaftliche Ruf Cohens, der weit über die Grenzen Deutschlands drang, wurde zuerst durch seine Kantschriften begründet. Auf die „Theorie der Erfahrung" folgten

1873 die Schrift „Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus“ (Berlin 1873), 1877 „Kants Begründung der Ethik“, 1889 „Kants Begründung der Ästhetik“. Die meisten dieser Schriften erlebten mehrere Auflagen, so lag z. B. die „Theorie der Erfahrung“ bei Cohens Tod in dritter Auflage vor. An diesem Werk kann man sehen, mit welch rastlosem Eifer und mit welcher Energie Cohen ein einmal aufgegriffenes Problem verfolgte. Als das Werk zuerst erschien, zählte es 270 Seiten, die dritte Auflage ist auf 797 Seiten angewachsen. Ähnlich war das Verhältnis der zweiten Auflage von „Kants Begründung der Ethik“ zur ersten Auflage. In mehreren akademischen Reden und kleineren Aufsätzen hat er sich überdies mit Kant beschäftigt[1].

Es kann unmöglich unsere Aufgabe sein, hier den Inhalt dieser Kantschriften genau zu reproduzieren, denn das hieße nichts anderes als das System Kants in der Beleuchtung, die es durch Cohen erfahren hat, darzustellen. Zweierlei muß vielmehr für unsere Zwecke genügen. Erstens anzugeben, worin das Neue und Eigentümliche in der Cohenschen Kantauffassung besteht, und an welchen Punkten er Kritik geübt hat, und zweitens diejenigen Momente hervorzuheben, die auf das künftige eigene System Cohens hindeuten. Es wurde schon in der Einleitung zu dieser Schrift darauf hingewiesen, in welchen Punkten die Nachfolger das Verständnis des Systems Kants besonders verfehlten. Man hatte den Begriff der transzenden-

[1] Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur 1883. Rede bei der Gedenkfeier der Universität Marburg zur hundertsten Wiederkehr des Todestages von Immanuel Kant. 1904 a. a. O.

talen Methode verloren und suchte daher den Schwerpunkt des Systems am falschen Ort. Das a priori wurde als ein angeborenes mißverstanden, und wenn Kant von den subjektiven Quellen der Erkenntnis sprach, dann deutete man die Subjektivität entweder im Sinne des Gattungsbewußtseins (Liebmann) oder der psycho-physischen Organisation (Lange). Indem nun Cohen den Begriff der transzendentalen Methode wieder in seiner Reinheit herstellte, wurden zugleich auch eine Menge anderer Probleme der Kantkritik blitzartig erleuchtet und erhellt und damit zur Lösung gebracht, so z. B. die viel umstrittene Frage nach der Bedeutung des Dings an sich. Zunächst zeigte Cohen, daß der Schwerpunkt der Kritik der reinen Vernunft in dem System der synthetischen Grundsätze a priori zu suchen sei, denn: die Kritik gibt eine Theorie der Erfahrung. Unter diesem Wort nun ist nicht das individuelle Erfahren, von dem die Sensualisten sprachen, zu verstehen, sondern Erfahrung im wissenschaftlichen Sinn, wie sie in den Regeln und Gesetzen a priori der mathematischen exakten Naturwissenschaft enthalten ist. Nach der Möglichkeit dieser Erfahrung fragt die transzendentale Methode. Sie sucht sie in obersten Grundsätzen, die ihrerseits als Entfaltungen der Kategorien oder der Arten der Einheit der transzendentalen Apperzeption aufzufassen sind, zu befestigen und zu begründen. Im synthetischen Grundsatz verbinden sich reine Anschauungsform und Kategorie, indem die reine Anschauung durch die Einheit der Kategorie zum Gegenstand der wissenschaftlichen Erfahrung bestimmt wird. Die Einheit der theoretischen wissenschaftlichen Erkenntnis war also in die Einheit der Grundsätze verlegt, wie sie Kant in dem obersten Grundsatz aller synthetischen Grundsätze ausgesprochen hatte. In den Neubearbeitungen der Theorie der Erfahrungen tritt die aus

dieser Einsicht sich ergebende Disposition immer klarer, immer eindringlicher hervor. Wie sehr sich hierbei der Begriff des a priori gegenüber der Auffassung der Zeitgenossen verändern mußte, ist leicht einzusehen. Cohen zeigte, daß man bei Kant das metaphysische vom transzendentalen a priori scharf trennen müsse, und daß das Interesse der Untersuchung nicht, wie man allgemein geglaubt hatte, beim metaphysischen a priori, welches man außerdem noch psychologisierend mißverstand, sondern beim transzendentalen a priori liegt, für welches das metaphysische a priori nur eine notwendige Vorstufe bedeutet. Im metaphysischen a priori werden Voraussetzungen des wissenschaftlichen Bewußtseins als elementar und nicht weiter, insbesondere nicht aus der Empfindung, ableitbar aufgewiesen. Als solche ergeben sich einerseits die reinen Formen der Sinnlichkeit, nämlich Raum und Zeit, in denen wir also Grundzüge des wissenschaftlichen Erkennens, und zwar von seiten der Sinnlichkeit, begreifen müssen, und andererseits die Kategorien als Grundformen des Denkens. Schon hierbei ergab sich Gelegenheit, mancherlei Mißverständnisse der reinen Anschauungen Raum und Zeit zurückzuweisen, wie denn z. B. Herbart darin leere Gefäße erkennen wollte, die nachträglich in der psychologischen Erfahrung durch Empfindungen angefüllt würden. Cohen wies demgegenüber nach, daß es sich bei diesen Anschauungen um das reine Anschauen in den konstruktiven Methoden der Mathematik handelt. Wenn nun für beide Formen, für die Anschauungen und die Kategorien Sinn und Bedeutung erst völlig klar wurde in der zweiten Stufe des a priori, im Transzendentalen, da denn nämlich durch die transzendentale Deduktion ihre die wissenschaftliche Erfahrung ermöglichende Bedeutung klargestellt wurde, so ergaben sich hieraus folgende wichtige Konsequenzen. Man sah

zunächst, daß alle Angriffe gegen Kant, welche sich auf die besondere Ableitung und Festlegung der reinen Anschauungen und Kategorien bezogen, also ihre Spitze gegen das metaphysische a priori richteten, wenig oder nichts gegen den Geist des kritischen Systems vermochten. Cohen spricht es direkt aus, daß systematisch betrachtet, der Weg nicht von der Kategorie zum Grundsatz, sondern vom Grundsatz zur Kategorie ging, d. h. Kant mußte zu diesen Kategorien gelangen, wenn er die synthetischen Grundsätze als die allgemeinen Naturgesetze begründen wollte. Man hatte Kants Systematik als systembildenden Faktor kritisch verdächtigen wollen: damit stellte man nur die eigene Unkenntnis der Urkraft des Systems bloß. Man glaubte ein dogmatisches Schema, in welches die Begriffe sich wohl oder übel fügen müßten, als eine Wurzel der tiefsinnigen transzendentalen Untersuchungen Kants diskreditieren zu können. Aber dieses Schema bestand nur im Kopf des Interpreten, während vielmehr der eigentliche Ursprung der kantischen Systematik in der Einheit des Systems der mathematischen Naturwissenschaft liegt. Wenn Kant, wie Cohen gezeigt hat, im Recht ist mit der Behauptung, daß die Erfahrung als Wissenschaft gedacht nach den Richtungen der synthetischen Grundsätze gemäß der Qualität, Quantität, Relation und Modalität verankert ist, dann ist das Erstaunen darüber, diese vier Gesichtspunkte im System selbst immer wiederzufinden, im Grunde genommen mehr als naiv. Ebenso war mit der Erkenntnis der Bedeutung des Transzendentalen jeder Angriff, der das a priori als ein Angeborenes auffaßte, oder als letzte Weisheit den Appell an das Gattungsbewußtsein kannte, ein für allemal abgeschlagen. Es ging nun ferner nicht mehr an, etwa die transzendentale Ästhetik allein in Betracht zu ziehen, wenn es sich um die kritische Lehre von Raum

und Zeit handelte[1]. Die transzendentale Einheit der Apperzeption stellt, wie Cohen gezeigt hat, den Begriff der synthetischen Einheit überhaupt dar, die sich in der gegenständlichen Erkenntnis derart betätigt, daß das Mannigfaltige der reinen Anschauung durch die Synthesis der Kategorie zur objektiven Einheit der Erkenntnis gebracht wird; ja die Gegebenheit der reinen Anschauung verwandelt sich selbst in eine synthetische Erzeugungsart des wissenschaftlichen Bewußtseins durch die mathematisch konstruktive Tätigkeit der produktiven Einbildungskraft. Demnach wird die transzendentale Apperzeption zum Oberbegriff für Kategorie und reine Anschauung. Mit Rücksicht auf das künftige System Cohens schalten wir hier ein, daß noch bis zur zweiten Auflage der „Theorie der Erfahrung" Cohen die reinen Anschauungsformen der Sinnlichkeit als eine besondere Methode wissenschaftlicher Erkenntnis vom Kategoriendenken unterschied; in der dritten Auflage dagegen macht er schon ausdrücklich auf den Unterschied zwischen Kant und sich in der Stellung zu diesem Problem aufmerksam: mittlerweile hatte er in seiner „Logik der reinen Erkenntnis" es aus guten Gründen abgelehnt, der Lehre vom reinen Denken eine solche von der reinen Sinnlichkeit vorauszuschicken. Die Hauptsache blieb nun, daß die Kritik der reinen Vernunft von den synthetischen Grundsätzen aus zu konstruieren sei. In ihnen erkannte, wie gesagt, Cohen die philosophischen Prinzipien der mathematischen Naturwissenschaft wieder; denn so müßte der Titel des klassischen Werkes Newtons, wie schon Kant angemerkt hatte, eigentlich lauten. Die schematisierte Kategorie, d. h. die Kategorie, soweit sie sich zeitlich im wissen-

[1] Diesen Fehler hat der Verfasser dieses Buches in seiner Dissertation über „Die Idealität und Apriorität des Raumes und der Zeit bei Kant" auch begangen.

schaftlichen Urteil entfaltet, deckt sich, wie gleichfalls Cohen gezeigt hat, mit der platonischen Idee als Hypothesis. — Die Analogien der Erfahrung entsprechen im wesentlichen den Bewegungsprinzipien Newtons. Mehr und mehr aber trat der Grundsatz der Antizipationen der Wahrnehmung in den Vordergrund. Mittlerweile nämlich hatte sich Cohens systematisches Denken bis zu der Einsicht entwickelt, daß die Infinitesimalzahl, das Differential das methodische Mittel darstellt, wodurch das wissenschaftliche Denken die Realität der Erscheinungen sichert. Da wir auf diesen Punkt später noch ausführlicher eingehen müssen, wollen wir nur noch im Vorübergehen anmerken, wie Cohen gerade bei Besprechung dieses Grundsatzes Kant eine gewisse Unklarheit in der Disposition des Begriffes der Empfindung nachweist. Das Differential erscheint als ein echtes Beispiel des Urteils des Ursprungs, welches die ganze künftige Logik Cohens beherrschen sollte. Nachdem nun Cohen sich zu dieser systematischen Klarheit durchgerungen hatte, war es ihm leicht, auch das Problem des Dings an sich zur wissenschaftlichen Bestimmung zu bringen. Das Ding an sich, welches wie eine fertige Gegebenheit hinter den Erscheinungen lauert, entspricht weder dem Geist und der Tendenz, noch auch dem Wortlaut der kritischen Philosophie. Das Ding an sich ist einerseits Grenzbegriff, d. h. es stellt die Forderung, alle Transzendenz im Denken zu vermeiden. Wir sind mit unserer Erkenntnis nach Kants Lehre eingeschränkt auf die Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis, d. h. auf den durch die Synthesis der Kategorie und der reinen Anschauungsform zu erzeugenden Gegenstand der Erfahrung. Andererseits aber hatte Kant das Ding an sich selbst als Aufgabe bezeichnet: da wird die Grenze zur Idee. Es ist eine der genialsten Taten Cohens,

die Identität folgender Begriffe nachgewiesen zu haben: Ding an sich (noumenon), Grenzbegriff, erweiterte Kategorie, Ideenaufgabe. Bei Kant selbst findet sich nur an einer ziemlich versteckten Stelle, nämlich in der Rechtsphilosophie, die Gleichsetzung von Ding an sich und Idee. Doch hatte Cohen, als er diese Identität enthüllte, geradezu ein erlösendes Wort gesprochen. Warum hatte sich eigentlich das wissenschaftliche Bewußtsein so hartnäckig an den Begriff des Dinges an sich angeklammert? Es war die Furcht vor der Verflüchtigung der Natur in die „Welt als Vorstellung". Der Schein dieser verfänglichen Subjektivität war ja aber durch den Begriff des Transzendentalen längst überwunden. In dieser Hinsicht hatte schon Kant gesagt, daß wir des Begriffes eines Dinges an sich bedürfen, „bloß damit wir etwas haben", welches den Gegenstand der Willkür und der Subjektivität entzieht, und die immer wieder neu zu begründende Notwendigkeit des Objekts ausdrückt. Aber diese Notwendigkeit des Objekts liegt nirgends anders als im Begriff des Objekts, und der Begriff hat nichts mit der Vorstellung gemein. Nun aber erfaßt der Begriff nie das ganze Objekt. So wird die wissenschaftliche Erfahrung selbst zu etwas ganz Zufälligem, dem gegenüber sich die Forderung, die Aufgabe einer immer weitergehenden schließlich restlosen Bestimmung des Objekts durch den Begriff ergibt. Damit freilich wird das Ding an sich zu einer Zweckidee. Dieser Übergang macht sich schon innerhalb der Naturwissenschaft geltend, wenn man nämlich seinen Blick von der mathematischen Naturwissenschaft zu den organischen und beschreibenden Naturwissenschaften wendet.

Im Begriff des Organismus und des Individuums meldet sich der Gedanke der Teleologie der Natur an. Zwar die mathematisch mechanische Betrachtung wird keineswegs

beiseite gelegt oder überflüssig, aber sie tritt in den Dienst der Zweckbetrachtung. Diese wird als heuristisches Prinzip entlarvt. Nicht darf in mythischer Weise in den Organismus eine zwecksetzende Kraft dogmatisch hineinversetzt werden, sondern der erkennende Geist bedarf der Methode der Zweckbetrachtung, um das Problem des Organismus zur Fixierung zu bringen. Diesen Gedanken hat Cohen in dem Werk über Kants Begründung der Ästhetik zur instruktiven Klarheit gebracht. Auch hier können wir Ansatzpunkte des künftigen Systems entdecken, indem auf die Vertiefung, die der Gegenstandsbegriff im Begriff des Individuums erfährt, aufmerksam gemacht wird. Das Individuum als Zweckindividuum bedeutet eine Besonderheit der Aufgabeneinheit, die durch die mechanische Betrachtung niemals restlos zur Erklärung gebracht werden kann. Der Zweck steigert sich zum Selbstzweck im Begriff, d. h. in der Idee des Menschen. *Kants Begründung der Ethik* legt in unzweideutiger Weise den Unterschied zwischen dem Reich der Natur und der Sittlichkeit als den Unterschied der synthetischen Grundsätze und dem Sein des Sollens fest. Die Idee der Menschheit bedeutet die Idee der Freiheit. Auch hier wird die anthropologische und psychologisierende Betrachtung als unzureichend beiseite geschoben und der transzendentale Standpunkt durchaus gewahrt. Es entsteht freilich eine Schwierigkeit, denn es fehlt das „Faktum" der Wissenschaft, auf welches die transzendentale Fragestellung sich richten könnte. Die Theorie der Erfahrung begründete die Möglichkeit der Erfahrung, die in den synthetischen Grundsätzen zur genauen Definition gelangte; die Ethik muß das Quasi-Faktum des Sittengesetzes, dessen Möglichkeit sie begründen soll, selbst erst formulieren: es ist der kategorische Imperativ. Auch hier bietet sich für Cohen die

Gelegenheit, oberflächliche und vielleicht deshalb landläufige Einwürfe gegen Kant mit scharfen Waffen zurückzuweisen: die Ethik Kants sei „nur" formal, es fehle ihr der Inhalt. Demgegenüber enthüllt Cohen die Form als zeugendes Prinzip des Inhalts, der in der reichen Fülle seines Seins nicht mehr und nicht weniger als die ganze Idee der Menschheit umschließt. Besonders muß dabei die wunderbare Klarheit hervorgehoben werden, mit der Cohen die soziale Bedeutung des kategorischen Imperativs erkannt hat: er sieht darin direkt das Programm des Sozialismus. Auch die Begriffe des intelligibelen und empirischen Charakters erhalten ihre rationale Aufklärung. Der Mensch der Freiheit bleibt nichtsdestoweniger zugleich Naturwesen, und daher muß man prinzipiell die Berechenbarkeit seines empirischen Charakters zugeben. Aber wenn sogar die Pflanze und das Tier nicht restlos durch die mechanische Betrachtung zu erfassen sind, wenn ihnen ein Eigenwert als Individuum zukommt, wieviel mehr dem homo noumenon, dem Menschen der Freiheit! Der intelligibele Charakter verbindet eben das Individuum mit der Idee der Menschheit, wie es der kategorische Imperativ fordert, wenn er uns anmutet, in jedem Menschen die Idee der Menschheit zu achten.

Aber bei aller Anerkenntnis, geistigen und sachlichen Sympathie läßt es Cohen keineswegs an der nötigen Kritik fehlen. Wir bleiben dabei zunächst ganz auf dem Boden Kants. Da ist denn zu sagen, daß Kant das psychologisch anthropologische Mißverständnis, besonders durch seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, selbst mit verschuldet hat. Der Pflichtbegriff gehört nicht, wie es bei Kant scheint, zu den zentralen Begriffen der reinen Ethik, sondern ergibt sich vielmehr aus der psychologischen Anwendung der ethischen

Grundbegriffe auf den Menschen und wird daher von Cohen mit Recht in einem besonderen Abschnitt abgehandelt. Schlimmer noch steht es um Kants Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft. Sie widersprechen, wie Cohen nachweist, direkt der transzendentalen Methode. Die Kritik der reinen Vernunft hatte die Begriffe Gottes, der Freiheit und der Unsterblichkeit als regulative Aufgabenideen nachgewiesen: jetzt auf einmal sollen sie durch Postulate der praktischen Vernunft nicht zwar für die theoretische Erkenntnis, wohl aber für den praktischen Vernunftglauben als daseiend dargetan werden. Damit aber verlieren sie nichts mehr und nichts weniger als ihren Ideencharakter. Den Grund- und Hauptfehler in der Disposition Kants legt aber Cohen erst bloß, wenn er die Beziehung der Ethik zur Rechts- und Geschichtsphilosophie, wie sie sich bei Kant darstellt, untersucht. Kant hat, indem er leider der von den Naturrechtlern aufgestellten Disposition folgte, den Unterschied zwischen der bloß legalen und moralischen Handlung zum Anlaß genommen, Ethik und Rechtsphilosophie zu trennen. Damit entging ihm das Faktum, auf welches sich die transzendentale Frage richten mußte: das Recht als Ausgeburt der sittlichen Vernunft. So kam es, daß er den Staatsbegriff nicht zu seiner genügenden Klarheit in seiner Bedeutung für die Sittlichkeit zu bringen wußte. In dieser Kritik, die sich auch auf die Geschichtsphilosophie bezieht, kündigt sich die kommende „Ethik des reinen Willens" an[1].

[1] Natorp irrt sich, wenn er Cohen gelegentlich zum Vorwurf macht, er habe die Ethik als Grundlage der Geschichte nicht genügend berücksichtigt. Cohen sah nur den Unterschied. Darf man sagen, daß die Geschichte zur selben wissenschaftlichen Prägnanz gelangt sei, wie das positive Recht? Aber trotzdem bleibt natürlich, wie es eben Cohen lehrt, die Ethik die Logik der Geisteswissenschaften und also auch der Geschichte.

Mit derselben Freiheit und zugleich mit derselben inneren Gemeinschaft der Liebe und Verehrung hat er auch die Religionsphilosophie Kants der Prüfung unterworfen. An keiner Stelle seiner Schriften zeigt sich die humane Gesinnung Cohens in hellerem Licht als in dieser Prüfung. Das aus Unkenntnis entspringende Mißverständnis der Religion des Prophetentums — das, wie man aus jeder Zeile merken kann, Cohen innerlich weh getan hat — findet seine zureichende Erklärung einerseits in der Treue, die Kant seiner angestammten Religionsgemeinschaft zu bewahren suchte, andererseits in den Schwächen und Fehlern des Zeitgeistes, an denen Kant, wenn auch in geringem Maße, partizipierte. Die befreiende, wahrhaft protestantische Tat Kants wird nicht verkannt, zugleich aber auch gezeigt, wie sich Kant durch die Konnivenz gegen die Begriffe der Kirche und des Kirchenglaubens zu Zugeständnissen verleiten ließ, welche ihn in Widerspruch zu den eigenen Prinzipien seiner Philosophie setzten. Wenn schon Cohen die Treue zu einem Tugendweg für den sittlichen Charakter in seiner allgemeinen Beziehung zum Kulturbewußtsein machte, so verlangte er sie ganz besonders für das religiöse Bewußtsein. Einer der Gründe für seine tiefe Abneigung gegen Spinoza war dessen Abfall vom Glauben seiner Väter. Freilich hätte er auch sonst kaum eine innere Beziehung zu Spinoza wie zu Hegel finden können, denn dem stand der Pantheismus dieser beiden Denker im Weg. Er feierte es, wie wir gehört haben, als eine Großtat Kants, daß er die Reiche der Natur und Sittlichkeit für die Untersuchung streng getrennt hat; der Pantheismus aber setzt das Sein der Natur und das Sein des Sollens in eins. Die Ethik Spinozas ist vielmehr Logik, und so wird auch in der Logik Hegels die Ethik in das Sein der Natur nivelliert. Cohen war nicht blind

gegen die Verdienste Spinozas um die Bibelkritik, die er freilich ihrer Originalität entkleidete. Aber es empörte ihn die Herzensgleichgültigkeit, ja der Haß, mit dem Spinoza die Tradition seiner Väter anrührte, während er im unverkennbaren Opportunismus vor der Heiligkeit der Urkunde des Neuen Testaments haltmachte.

Denn man darf nicht vergessen, und wir betonen es hier noch einmal, daß für Cohen die religiöse Gemeinschaft des Judentums eine Herzens- und Charaktersache war. Obgleich wir in der Darstellung des Cohenschen Systems noch einmal etwas ausführlicher auf Cohens Stellung zum religiösen Problem zurückkommen müssen, so dürfen wir doch auch hier, wo es sich um die Lebensgeschichte Cohens handelt, an dieser Frage nicht stillschweigend vorübergehen. Vor allen Dingen muß gesagt werden, daß Cohen die jüdische Religion als das, was sie ist, eben eine Religion und nicht eine Rassenfrage behandelt. Er fühlte sich durchaus als Deutscher, und zwar nicht nur deswegen, weil er nun einmal durch den Zufall der Geburt an die Schicksale des deutschen Volkes und Staates geknüpft war, sondern weil er die tiefe geistige Gemeinschaft zwischen Deutschtum und Judentum erkannte, die er vornehmlich unter dem Begriff des Protestantismus und Monotheismus dachte. Er blieb sich bewußt, welche Schätze der Weisheit und Schönheit die Juden aus dem Quell deutscher Kultur geschöpft haben, aber er gedachte auch mit berechtigtem Stolz des Anteils, den die Religion des Prophetismus an aller deutschen Kultur hat. Von diesen Voraussetzungen aus mußte Cohen notwendig dem Zionismus ablehnend gegenüberstehen [1]. Deutsch-

[1] Cohens Äußerungen über den Zionismus führten zu recht unerquicklichen Streitigkeiten mit hervorragenden Zionisten. Die K. C. Blätter hatten Cohen aufgefordert, sich über das Thema

land ist die Heimat der deutschen Juden, und der deutsche Staat ist auch ihr Staat. Daher hielt er es für wertvoller, die

---

Religion und Zionismus zu äußern. Vgl. Cohens Aufsatz „Religion und Zionismus", Krefeld 1916, Verlag der K. C. Blätter. Sofort wurde er von Martin Buber scharf angegriffen. Cohen antwortete, und Buber erschien dann noch einmal auf dem Plan. Vgl. M. Buber, Völker, Staaten und Zion, R. Löwit Verlag, Berlin und Wien 1917, und Cohen, „Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber". Frankfurt a. M., 1916, Verlag der K. C. Blätter. Über dasselbe Thema entspann sich im israelitischen Familienblatt eine Diskussion zwischen Justizrat Dr. Emil Fränkel und Cohen. Vgl. a. a. O., 16. Jahrg. Nr. 9, 26. Februar 1914. Ohne uns in die Diskussion nachträglich einmischen zu wollen, konstatieren wir nur, daß Cohen im Geiste seines Systems in dieser Frage gar nicht anders urteilen konnte, als er geurteilt hat. Wir referieren rein objektiv: Für Cohen war die jüdische Religion Religion, nicht aber Rassenfrage. Er unterschied zwischen Nationalität und Nation, wo denn der letztere Begriff erst durch den sittlichen Begriff des Staates begründet wird. Die Nationalität sollten die Juden als Vorbedingung der Erhaltung der Religion des einzigen Gottes bewahren, der Nation nach aber sich ihrem Heimatstaat anschließen. Daß die Juden zugleich Juden und Deutsche sein sollten, erschien ihm ebensowenig widersprechend, wie daß die Deutsch-Amerikaner eben zugleich auch Amerikaner sind. Die Verpflichtung der deutschen Juden zum Deutschtum des deutschen Staates ergab sich für ihn aus dem Verwachsensein jüdischen Wesens mit dem deutschen Geist. Der Staat ist ein sittlicher Begriff: er wird zum Leitbegriff für die gesamte geistige Kultur eines Volkes. Weil nun diese geistige Kultur Juden und Deutschen gemeinsam ist, so dürfen sie auch den Staat gemeinsam haben. Ohnehin zielt ja die messianische Idee in der Idee der Menschheit auf den Staatenbund hin. Bei alledem wollte Cohen die Pflege des spezifisch jüdischen Kulturgutes, wie es in ihrer Religion und Religionsphilosophie enthalten ist, keineswegs missen. Er empfahl deswegen die Pflege der hebräischen Sprache auch im Gebet.

Momente in den Vordergrund zu stellen, welche auch die jüdische Religion mit dem protestantischen Christentum verbinden, zumal er der Überzeugung lebte, daß die ethische Beziehung des Individuums zum Staat nur auf wahrhafter, sittlicher und also auch religiöser Gemeinschaft beruhen könne. Er vertrat den Standpunkt, daß das Judentum vom protestantischen Christentum ebenso zu lernen habe, wie umgekehrt die Religion des einzigen Gottes die notwendige Korrektur für die Gefahren des Pantheismus, mit denen das Gottmenschentum und das Mittlerdogma auch das protestantische Christentum beschwert, gewähren müsse. Gegenüber der tiefgehenden Gemeinschaft, die im Monotheismus liegt, kann die Verschiedenheit der Konfessionen keine Scheidewand bilden[1]. Mit anderen Worten, es wäre ebenso töricht und unsittlich, zu verlangen, daß die Christen Juden, wie daß die Juden Christen würden, denn es kommt nicht auf die Gemeinschaft der Konfession, sondern der Religion und Sittlichkeit an.

[1] Vgl. Cohens Vorträge. 1. Was einigt die Konfessionen? Gehalten am 9. Juni 1917 in der Freien wissenschaftlichen Vereinigung an der Universität Berlin. Berlin, Hutten Verlag. 2. Über die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit. Gehalten auf dem Weltkongreß für freies Christentum 1910. In dem ersten Vortrag wird die geistige Kultur und die Tradition der deutschen Aufklärung als Grundlage für die Verständigung auf religiösem Gebiet angeführt. An den Beispielen des Nikolaus von Cusa und des Franzosen Jean Bodin wird das vorbildliche tolerante Verhalten exemplifiziert. Zugleich wendet sich Cohen gegen die Proselytenmacherei und gegen die Bevorzugung der juden-christlichen Konvertiten in den Staatsämtern. Der zweite Vortrag würdigt in einer Weise, auf die wir bei Darstellung des Systems näher eingehen werden, die Bedeutung der Religion des einzigen Gottes für die allgemeine sittliche Kultur der Menschheit.

Deutsche sollen die Juden sein, weil sie deutsche Staatsbürger sind. In diesem Staat aber strebt der Monotheismus zur sittlichen Erscheinung, und den haben Juden und Christen ohne Konvertiten und Renegatentum gemein. Im Geiste dieser Auffassung hielt es Cohen für eine seiner höchsten Aufgaben, an der Ethisierung und Humanisierung des Judentums mitzuarbeiten. Immer wieder hat er in diesen Fragen, die ihn so sehr beschäftigten, das Wort ergriffen, und wir wollen hier nur im Vorübergehen einige von den zahlreichen Schriften erwähnen, die Cohen diesem Thema gewidmet hat. Dem Landgericht zu Marburg erstattete er ein Gutachten über „Die Nächstenliebe im Talmud“ [1], in welchem er die Bedeutung des Talmud als religiöse Urkunde wahrte und das Gesetz der Nächstenliebe als in den Urkunden und im sittlichen Bewußtsein der Juden wurzelnd nachwies. Bei dieser Gelegenheit unterwarf er ein von antisemitischer Seite provoziertes Gutachten Lagards einer geradezu vernichtenden Kritik. Treitschke gegenüber vertrat er seinen Standpunkt in würdiger und vornehmer Weise in der Schrift „Ein Bekenntnis in der Judenfrage“ (Berlin 1880). Wenn diese Schriften durch die Abwehr des widerwärtigen Antisemitismus, der in der Zeit des Kulturkampfes sich breit machte, entstanden sind, so ist Cohen doch dem Inhalt derselben bis an sein Lebensende treu geblieben. Er hat das Thema, namentlich der letztgenannten Schrift, während des Weltkriegs wieder aufgenommen im „Deutschtum und Judentum“. Wertvoller noch erscheinen uns diejenigen Abhandlungen, in denen er spezielle Fragen der jüdischen Religion behandelte, wie in den Aufsätzen „Über den Sabbat“, „Über Liebe und Gerechtigkeit“ usw., auf die

[1] 2. Aufl., Marburg 1888.

einzugehen aber erst bei der Darstellung des Systems der richtige Ort sein wird.

Nehmen wir die Betrachtung seiner Kantschriften wieder auf: Das Reich der Natur und der Sittlichkeit sind begründet, Kant aber hat das System der Philosophie um das dritte Glied, um die Ästhetik bereichert. „Kants Begründung der Ästhetik" ist eine der schönsten und wertvollsten Schriften Cohens. Wir dürfen zum Zeugnis auf das Wort Gottfried Kellers hinweisen, das dieser auf seinem Sterbebett sprach, als man ihm seinem Wunsch gemäß aus diesem Werke vorlas (und welches Fritzsche in seiner genannten Broschüre zitiert, S. 13). Keller sagte: „Dies Buch wälzt eine Last von den Künstlern." In der Tat hat Cohen hier in strenger Anknüpfung an die Ästhetik unserer Klassiker, insbesondere Kants, eine eigene Begründung der Ästhetik gegeben. Die Vorläufer Kants: Herder, Lessing, Winckelmann usw. werden befragt und gewürdigt. Die innere Geistesgemeinschaft zwischen Kant, Schiller, Goethe, Wilhelm v. Humboldt kommt ans Tageslicht, und die Abirrung der Romantiker bleibt nicht verborgen. Was Cohen in seiner Jugendschrift über die Phantasie doch nur stammelnd gesagt hatte, findet nun seine Klärung und systematische Entwicklung. Die Kontinuität im Geistesgange Cohens wird hier besonders offenbar. Wir haben gesehen, wie schon in jener Schrift der Frühzeit das Gefühl zum Ursprung der Kunst und des Schönen wird. Hier wird nun zunächst das reine Fühlen von den vergänglichen Affekten der Lust und Unlust geschieden. Es zeigt sich bereits, daß dies Fühlen zum Ursprung der Kunst nur werden kann, weil sich in ihm der Eros der Menschenliebe regt. Natur und Sittlichkeit werden für den Künstler zum Stoff, aus welchem er im sehnsüchtigen Verlangen zur Idee der Menschheit die neue

und eigene Wirklichkeit der Kunst erschafft, indem er sie ins reine Selbstbewußtsein des Gefühls verflößt. Das ist der Sinn des harmonischen Spiels der Erkenntniskräfte, von dem Kant spricht, und welches Cohen als ein Spiel mit den Richtungen des Kulturbewußtseins deutet. Hierbei gerade kommt ihm die in der Jugendschrift getroffene Disposition zu statten. Es fehlt aber wiederum nicht an der Kritik Kants. Wenn in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft bei Kant die Analytik des Erhabenen gleichsam aus dem Rahmen fällt, so liegt das an einem Grundfehler in der Disposition der ästhetischen Grundbegriffe. Kant hatte die subjektive Zweckmäßigkeit des ästhetischen Zustandes in das harmonische Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes gesetzt. Nun aber sind Verstand und Einbildungskraft Grundbegriffe der *theoretischen* Erkenntnis der *Natur*. Es fehlte also unter den Grundprinzipien die Sittlichkeit. Daher sah sich Kant genötigt, sie in dem Schönen als einem Symbol des Sittlichen *nachträglich* einzuführen. Das Erhabene nun gar wurde aus dem ästhetischen Zustand geradezu ausgeschieden und ganz auf das sittliche Gebiet abgeleitet. Wenn man nun unzweifelhaft in „Kants Begründung der Ästhetik" überall die Keime des künftigen Cohenschen Systems nachweisen kann, so zeigt doch schon ein oberflächlicher Vergleich dieses Buches mit der Ästhetik des Systems die rastlose Fortarbeit Cohens. Während z. B. in der Begründung der Ästhetik das Erhabene in unmittelbare Beziehung zum Sittlichen gesetzt wird, so knüpft die Ästhetik des Systems es vielmehr unmittelbar an den Begriff der Natur an. Doch dürfen wir auf solche Einzelfragen noch nicht eingehen und wollen es zum Schluß bei der Bemerkung bewenden lassen, daß sich Cohen natürlich auch nicht bei der etwas äußerlichen Einteilung des Systems der Künste durch Kant bescheiden konnte.

Immer wieder ist Cohen zu Kant zurückgekehrt. So verfaßte er noch im Jahre 1907 für die „philosophische Bibliothek" einen kurzen „Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft", der zwar dem Kenner der großen Kantschriften kaum wesentlich Neues bringt, wohl aber seinem Zweck entsprechend sehr geeignet ist, alle, denen es mit ihrem Studium Kants ernst ist, bei ihrer Lektüre der Kritik der reinen Vernunft zu begleiten und zu unterstützen. Nur die vollkommene und souveräne Beherrschung des Stoffes konnte es Cohen ermöglichen, auf so geringem Umfang und mit solcher Präzision und im engsten Anschluß an den Text den Inhalt der Kritik der reinen Vernunft zur plastischen Darstellung zu bringen.

In der Verbindung des systematischen und historischen Denkens, die der Philosophie Cohens eignet, ist es begründet, daß er Kant nicht ohne Platon zu denken vermag. Wie die Kontinuität einen Grundzug des wissenschaftlichen Bewußtseins darstellt, so muß sie sich auch in der Entwicklung und Entdeckung der philosophischen Grundbegriffe bewähren. Daher das frühzeitige Interesse des Philosophiestudenten an Plato und Aristoteles. (Siehe oben.) Cohen erkannte bald die Linie, welche von Plato über die großen Idealisten der Renaissance zu Kant führt. Ja, schon vor Plato wußte er bei den Eleaten und Pythagoreern, bei Demokrit und Sokrates die Keime des Idealismus zu entdecken. Die Identität von Denken und Sein, welche bei Parmenides noch halb sinnlich gedacht ist, wird durch die Pythagoreer im Begriff der Zahl zur wissenschaftlichen Präzision gebracht. Demokrit streift den letzten Rest sinnlichen Mythos ab, indem er das „Nichtseiende" des Raumes — als ein Nichtsein aber hatten die Eleaten den Raum bezeichnet, weil er sich ja der sinnlichen Erkenntnis entzieht — als ein wahrhaft Seiendes hinstellt. Auch regt

sich bereits im Begriff des Atoms der Ursprung. Aber erst nachdem Plato den sokratischen Begriff als Hypothesis erkannt hatte, stehen wir an der „Geburtsstätte des a priori“ [1]. Cohen entkleidete die Ideenlehre ihres mystischen Charakters, um den wissenschaftlichen in um so helleres Licht zu stellen. In den Sinnen unterscheidet Plato zwei Arten des Seins, die eine ruft das mathematische Denken herbei, und sie ist es auch, welche den philosophischen Eros zur Dialektik führt. Die Idee ist Grundlegung, selbst erzeugter Grundbegriff der Wissenschaft, die mit Hilfe der Mathematik den Anspruch der Empfindung befriedigt. Freilich steht bei Plato die Idee noch in gleicher Weise für das naturhafte und sittliche Sein ein, und hier hat auch erst Kant Wandel geschaffen, wie wir schon oben gezeigt haben. Dennoch aber liegt in der Idee als Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft bei Plato bereits der Ursprung des Gegenstandes der Erfahrung. Die tiefen Untersuchungen, die Plato in diesem Sinne am Begriff des μὴ ὄν durchgeführt hat, sind in der Cohenschen Philosophie erst zur völligen Klarheit gelangt. Das μὴ ὄν ist auch ein Sein, nämlich das Sein des Ursprungs, als welches es sogar in der infinitesimalen Realität bei Cohen zum Grundbegriff des ganzen Systems wird. Hier führt der Weg auf mannigfachen Umwegen zunächst zu Leibniz, in dessen Monade das Differential als intensive Realität wirksam ist. So schließt sich denn ganz logisch an die Untersuchungen über Plato und Kant eine historisch systematische Arbeit über den Begriff der infinitesimalen Realität an.

Das im Jahre 1883 zuerst erschienene Werk über „Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte“ (Ver-

[1] Vgl. Platons Ideenlehre und die Mathematik S. 11.

lin 1883) zeigt Cohen bereits im Besitz wichtiger Grundbegriffe seines künftigen Systems. Die fruchtbaren historischen Betrachtungen Cohens, in denen er die Hauptwerke der Geschichte der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft von Archimedes' Zeiten an bis auf unsere Tage unter dem Gesichtspunkt der infinitesimalen Realität beleuchtet, können wir zu unserem Bedauern aus Raummangel nicht reproduzieren. Kurze, kaum ausgeführte Sätze erhellen hier zuweilen den historischen Zusammenhang der Hauptwerke mit erstaunlicher Deutlichkeit. Das stärkste Licht fällt dabei naturgemäß auf Leibniz, Newton und Kant. Wir müssen uns wieder begnügen, die erreichte Höhe des systematischen Standpunktes anzudeuten. In der Logik der reinen Erkenntnis hat Cohen später nicht nur die Erkenntnistheorie, sondern auch die Erkenntniskritik verworfen; selbst die Kritik der reinen Vernunft soll durch die Logik der reinen Erkenntnis ersetzt werden. Da kann es denn zunächst scheinen, als ob die Schrift über die Infinitesimalmethode noch himmelweit vom System entfernt sei; denn hier unterscheidet Cohen noch ausdrücklich die Logik, welche nur den Beitrag des reinen Denkens zur gegenständlichen Erkenntnis zu untersuchen hat, von der Erkenntniskritik, welche das Problem der kantischen *transzendentalen* Logik zu übernehmen hat, indem sie zugleich auf die reinen Anschauungsformen Rücksicht nimmt. Doch ist der Unterschied vom System, wenn man genauer zusieht, gar nicht so groß. Denn auch im System gehen den mathematischen und naturwissenschaftlichen Urteilen noch solche der formalen Logik voraus, welche die Denkgesetze bringen. Diese Urteilsarten würden also in ihrer Gesamtheit dem entsprechen, was Cohen auch damals schon als Logik bezeichnet hat. Freilich hat er dann später den Terminus Erkenntniskritik, wie schon gesagt,

ganz verworfen, aber was er damals der Erkenntniskritik zur Aufgabe stellte, bildet später das Problem der Logik der reinen Erkenntnis. Trotzdem besteht noch ein großer Unterschied. Cohen erkennt noch das reine Anschauen neben dem reinen Denken als eine besondere Methode der Erkenntniskritik an. Dabei erscheint das Anschauen vom reinen Denken dadurch verschieden, daß es die Bezogenheit des Bewußtseins auf ein gegebenes Etwas, welches selbst freilich nur als x gedacht werden darf, ausdrückt. Der Ausgangspunkt der Untersuchung liegt überhaupt noch mit einer gewissen Gebundenheit bei Kant. Es ist die im Grundsatz der Antizipation der Wahrnehmung schematisierte Kategorie der Realität, die zur Diskussion steht. Aber inhaltlich kommt Cohen weit über Kant hinaus und zu einer Auffassung, die sich im wesentlichen mit der in der Logik der reinen Erkenntnis erreichten deckt. In der durch Leibniz und Newton entdeckten Differentialrechnung wird das methodische Mittel erkannt, die intensive Größe für die logische Begründung des Begriffes der Realität fruchtbar zu machen. Wir wissen ja: auch in der Theorie der Erfahrung wurde die Darstellung Kants in bezug auf den Grundsatz der Antizipationen für ungenügend erklärt. Diesem Mangel will eben die Schrift Cohens abhelfen. Überall liegt, wie Cohen zeigt, die wissenschaftliche Realität im Infinitesimalen. Aber die infinitesimale Größe bleibt bei alledem nur ein Beispiel, wenn auch das wichtigste für die intensive Größe; und die intensive Größe ist der Terminus, unter dem Cohen hier noch den Ursprung ganz allgemein denkt. Präziser schon ist es, wenn er sie als Realität bezeichnet. Den Sinn dieser Betrachtung können wir unseren Lesern hier nur vorläufig nahebringen. Bleibt der Physiker etwa, wenn er das Reale der Empfindung bezeichnen will, bei der Empfindung selbst stehen?

Er geht vielmehr zurück auf die infinitesimalen Ätherschwingungen, um in Differentialgleichungen z. B. die Natur des Lichts wissenschaftlich festzulegen. Wer sich mit Differentialgeometrie befaßt hat, weiß, daß der Differentialquotient der Kurvengleichung uns das Richtungsgesetz der erzeugenden Kurventangente gibt. Also auch hier dient der Übergang zum Differential zur Aufdeckung des logischen Ursprungs der Kurve. Man bleibt nicht bei der sinnlich anschaulichen Gegebenheit der Kurve stehen, sondern geht durch das Unendliche zu ihrem Ursprung im Denken. Ja, es findet sich sogar hier schon die Einsicht, daß der Unterschied in der Realität der einzelnen Erscheinungen sich mit Hilfe der höheren Differentiale muß festlegen lassen können. So wird z. B. die Intimität der Berührung zweier Kurven durch den Grad der übereinstimmenden Differentialquotienten bestimmt. Umgekehrt muß die Realität des einzelnen physikalischen Körpers durch das Integral bestimmbar werden. Denn nicht nur für die mathematische Betrachtung, sondern erst recht für die physikalische bleibt die Bedeutung des Infinitesimalen in Geltung. Die Geschwindigkeit der Bewegung wird im ersten, die Beschleunigung im zweiten Differentialquotient zur Bestimmung gebracht.

Man sieht nun freilich, daß es keinen Königsweg zur Logik gibt. Mathematisch nicht geschulten Lesern kann man nur annähernd den Sinn dieser Untersuchung klarmachen. In der Infinitesimalmethode hat sich die Mathematik das methodische Mittel geschaffen, die Gegebenheit der Dinge zu überwinden. Was das Ding bedeutet, was es seinem Wesen nach ist, verrät es nicht, wie der Sensualist meint, unmittelbar dem Auge und dem Ohr. Es müssen Begriffe vom wissenschaftlichen Denken erdacht werden, mit deren Hilfe man das, was

in schwankender Erscheinung schwebt, befestigt in dauernden Gedanken. Diese Absage an das Gegebene bezieht sich aber auch auf das Endliche. An keinem Punkte darfst du rasten. Solange man noch ein in endlicher Ausdehnung gedachtes Seiendes als letztes Element der Wirklichkeit denkt, erhebt sich aufs neue die ewige Frage nach dem Woher. So z. B. legt Giordano Bruno allen Erscheinungen der Natur die Beziehungen letzter geometrischer, räumlich konstruierter Elemente zugrunde in dem flächenhaft Wahrgenommenen, also z. B. Kreise, Dreiecke usw., in der Natur aber Kugeln, Pyramiden. Da muß man denn natürlich weiter fragen, woher kommt es, daß dieser oder jener sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung gerade das Gedankengebilde von Kugelgestalten zugrunde liegt? Man verlangt also nach einer höheren Ableitung der bestimmten Gestalt, und somit steht man erneut vor der Frage nach dem Ursprung. Hier greift nun die Infinitesimalmethode ein, indem sie das die bestimmte Gestalt erzeugende Gesetz in mathematische Begriffe faßt. Das Endliche wird so aus dem Unendlichen erzeugt. Sehr irreführend ist es, wenn man das Infinitesimale als das unendlich Kleine bezeichnet. So klein man immer die Ursprungseinheit denken mag, sie würde auf diese Art immer noch als eine Quantität, das heißt als eine ausgedehnte (extensive) Größe gedacht werden, und man würde natürlich wieder nach dem Ursprung dieser Ausdehnung fragen müssen. Es handelt sich, wie Cohen sagt, vielmehr gerade um die Ableitung oder Erzeugung der Quantität und Extension aus der Qualität, das heißt aus der Gesetzeseinheit. Mehr können wir an dieser Stelle nicht über dieses Problem beibringen. Das System ist im Werden. In der Logik der reinen Erkenntnis kommen wir auf diese Untersuchung zurück.

Die Schriften Cohens spiegeln den Gehalt seines Lebens

wider. Wie er sein System und nicht nur die Logik der reinen Erkenntnis als Philosophie des Ursprungs durchführt, so drang er auch in der Wirksamkeit des Alltags und gegenüber den Problemen der Zeit überall auf den Ursprung. Denn nur so konnte die große Forderung Platos sich vollziehen, über die Äußerungen des Kulturbewußtseins sich Rechenschaft abzulegen. Von dem zentralen Interesse an der Gemeinschaft der Menschheit aus verfolgte Cohen auch die wichtigsten Ereignisse des politischen Lebens. Als der Dreyfußprozeß in Paris die gesamte Sittlichkeit der Kultur zu erschüttern drohte, übte auch Cohen die Bekennerpflicht des Philosophen[1] und würdigte „den geschichtlichen Sinn des Abschlusses der Dreyfußaffäre"[2]. Wir führen dies nur beispielsweise an, es würde sonst der Raum nicht ausreichen, um alle Zeugnisse vorzubringen für das brennende Interesse und die Menschenliebe, mit der Cohen die Entwicklung des deutschen Volkes und der Kultur der Menschheit verfolgte. Während des Krieges sandte er der Jugend in den Schützengräben eine Trostschrift „Über den ewigen Frieden".

Ganz besonders intim war die Beziehung seines Geistes und seines Herzens zur Kunst. Immer wußte er die oberflächlichen Wellen, die das Meer der Zeit wirft, von den starken Wogen zu sondern, welche das Schiff der Menschheit vorwärts tragen. Der Klarheit seiner philosophischen Prinzipien gemäß waren auch seine Kunsturteile von unbestechlicher Klarheit[3]. „Man tadelt Michelangelo nicht, ohne sich selbst

---

[1] Vgl. z. B. Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfuß, in der allgemeinen Zeitung des Judentums, 9. Juni 1899, S. 268—270.

[2] A. a. O., 27. Juli 1906, S. 352—355.

[3] Vgl. z. B. seinen Vortrag: Der deutsche Idealismus und die Antike S. 30.

bloßzustellen"; mit diesen Worten wies er den Versuch neuerer Kunsthistoriker zurück, Michelangelo dem Barock zuzuweisen. Sein Stilgefühl lehnte sich hiergegen auf und das Bewußtsein der Größe. Wir sagten schon früher, wie ihn sein Herz von Jugend an zur klassischen Kunst führte. So hielt er es auch in der Beurteilung der Poesie. Neben den Griechen standen ebenbürtig Shakespeare, Goethe und Schiller. Es war die Humanität, die in den Werken dieser Großen lebt, welche Cohen immer aufs neue fesselte. Wir dürfen der Darstellung seiner Ästhetik nicht vorgreifen. Daher können wir noch nicht die tiefsten Gründe angeben, welche ihn gewissen Richtungen der modernsten Kunst gegenüber zu einer Ablehnung zwangen. Über Böcklin und den Impressionismus auf der einen Seite und die Poesie Gottfried Kellers ist er kaum hinausgekommen. Mit Böcklin und Keller war er persönlich bekannt. Die Beziehungen zu Keller waren durch Cohens Schüler und Freund Stadler eingeleitet worden. Wir können es uns nicht versagen, aus Cohens Briefen, in denen er sich über Keller aussprach (und die in der Festschrift für Dr. Nobel auszugsweise veröffentlicht sind, woraus wir denn das folgende Zitat bringen), eine Probe zu geben. „Dagegen aber habe ich", schreibt Cohen am 14. März 1887 an Stadler, „in den letzten Wochen mit wahrhafter Bewunderung Gottfrieds Sinngedicht gelesen. Das ist Poesie und Kunst daneben. Ich glaube, wenn Sie mich dieser Tage in die Meise geführt hätten, ich hätte mich kaum enthalten, dem vor allen Vortrefflichen eine Vorlesung zu halten. Rührend ist die Wirkung, die blitzartig erfolgt bei der Erhebung der Sklavin, die soeben als Schemel gedient hat, zum Weibe der Liebe. Das ist die anschaulichste und ergreifendste Darstellung des homo noumenon, der ich mich erinnern kann. Und wie wahrhaft

shakespearisch ist das Asyndeton in der Folge der beiden Correa-Geschichten: bei dem Hängen wird kaum ein Punkt und Absatz gemacht. Als ich übrigens die ersten sonnigen Seiten las, hatte ich wirklich die Illusion, ich läse Goethe. Was ist das für ein reiner, ganzer Mensch. Möge er gesund und heiter bleiben!" Mit Keller hatte er zu Stadlers „symposiastischer Befriedigung" in dem alten Zunfthause gezecht, und der Eindruck der Persönlichkeit entsprach dem der Werke. Zum Zeugnis dafür, wie auch umgekehrt Cohen auf Keller gewirkt hat, haben wir schon ein Wort Kellers angeführt. Dagegen sagte ihm der Zenatsch C. F. Meyers nicht zu: „Ich weiß jetzt," schreibt er im selben Briefe nach der Lektüre dieses Buches, „was Erzählungskunst von Poesie unterscheidet." Wer im Geiste Cohens zu denken und zu fühlen versteht, für den sagen diese wenigen Worte viel. Wer weiß, ob nicht auch künftige Zeiten das Urteil Cohens dahin bestätigen, daß bei Meyer etwas zum ganz großen Künstler fehlt? Er gestaltet am Gegebenen: Keller schafft schöpferisch aus dem Prinzip des Ursprungs der Menschenliebe.

In der Ästhetik des reinen Gefühls berichtet Cohen auch über ein Zusammentreffen mit Berthold Auerbach. Sie kamen auf den Roman zu sprechen, und Auerbach meinte, daß sich die Auswahl der Romanstoffe auf die Fläche einer Nagelspitze schreiben ließe. Der Sinn des Ausspruchs geht aus dem Zusammenhang hervor: es kommt eben auf die Vergeistigung, nicht auf das Stoffliche an. Früher war schon die Rede von Cohens Verhältnis zur Musik. Zu seinen Freunden gehörte der Marburger akademische Musikdirektor Jenner. Dieser, ein Brahmsschüler, harmonierte trefflich mit den Anschauungen Cohens, und man fand sich in gemeinsamer Verehrung der großen Beethoven-Interpreten, Joachim und Hans von Bülow.

Cohen war lange Jahre Vorstand des Musikvereins in Marburg. Es war die Glanzzeit des Musikvereins. Joachim und Bülow waren häufiger als Gäste dort. Dem letzteren konnte Cohen einst einen wertvollen Dienst erweisen. Er kam aus Böhmen, wo er wohl ein wenig um die Freundschaft der Tschechen geworben haben mochte. Gewisse reaktionäre und chauvinistische Kreise Marburgs wollten nun ihren Pratriotismus dadurch beweisen, daß sie den großen Künstler auspfiffen. Indessen es wurde nichts daraus. Am 1. Mai sollte die Matthäuspassion aufgeführt werden — in den Proben sang übrigens Frau Cohen die Soli —. Cohen schrieb in dem damaligen Marburger Tageblatt einen wunderschönen einführenden Aufsatz, der außerordentlich aufklärend wirkte, und wodurch er die Gegner völlig entwaffnete.

Als nun die Mitwelt Cohen mit dem Prädikat „tiefsinniger Kantforscher" bezeichnet und wohl auch in gewissem Sinne überwunden zu haben glaubte — in Cohens sechzigstem Lebensjahr —, gab er den ersten Band seines Systems der Philosophie, die „Logik der reinen Erkenntnis", heraus. Man kann nicht sagen, daß die Zeitgenossen die Bedeutung dieses Werkes sofort erkannt hätten. Nur wenige Stimmen der Kritik zeigten ein tieferes Eindringen und eine richtige Würdigung, im allgemeinen stand man diesem phänomenalen Werk fast ebenso ratlos gegenüber wie die Zeitgenossen Kants der Kritik der reinen Vernunft. Wir anderen, die wir die Kantwerke miterlebt hatten, waren nicht überrascht. Bei aller Kontinuität der geistigen Entwicklung und folglich auch bei allem Anknüpfen an Kant und Plato trat hier doch ein Werk von geradezu ingeniöser Originalität an den Tag. Da man ihn nicht verstand, suchte man ihn totzuschweigen, ja selbst nachdem der zweite Band des Systems, die „Ethik des reinen

Willens" erschienen war, brachten es verschiedene Kollegen, darunter ein bekannter Geschichtsschreiber der Philosophie, fertig, zusammenfassende Darstellungen der neuesten Philosophie zu geben, ohne Cohen überhaupt zu erwähnen. Erst nachdem die „Ästhetik des reinen Gefühls" den ersten Bänden gefolgt war, begann man in weiteren Kreisen aufmerksam zu werden. Cohen ließ sich durch diese unverdiente Vernachlässigung keineswegs verbittern. Er schritt treu und unverzagt auf dem als recht erkannten Wege fort mit dem Selbstbewußtsein des Genies, das nicht für den Augenblick, sondern für die Ewigkeit schafft. Den Inhalt dieser Werke zu charakterisieren wird die Aufgabe des zweiten Teils des Buches sein. Ein vierter Band, der das System in der Psychologie krönen sollte, ist leider nicht mehr erschienen. Wir hoffen sehr, daß nach Kollegheften die Lücke später einigermaßen ausgefüllt wird. Auch bestand ursprünglich der Plan einer Gesamtausgabe, sowie, vom Verfasser dieses Buches angeregt, die Gründung einer besonderen Zeitschrift (Cohen-Archiv), welches sowohl der Sammlung des Nachlasses, wie auch der ernsten Beschäftigung mit den Problemen seines Systems dienen sollte. Es wäre sehr zu wünschen, daß der Plan später noch verwirklicht würde. Mehrfach hat Cohen noch zum Problem der Religionsphilosophie das Wort ergriffen. So bereits 1907 in der Schrift „Religion und Sittlichkeit", dann „Der Begriff der Religion im System der Philosophie" 1915, und zuletzt arbeitete er an einem umfassenden Werk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums", welches leider erst nach Cohens Tod im Jahre 1919 erschienen ist. Das Werk war im April 1917 im Aufbau fertig.

Allmählich hatte denn doch das imposante Lebenswerk dieses bedeutenden Mannes in der wissenschaftlichen Welt

Anerkennung und Beachtung gefunden. Das zeigte sich recht deutlich an seinem siebzigsten Geburtstag, der über die engeren Kreise der Schule hinaus zu einem Ereignis für die Philosophie der Gegenwart wurde. Dank und Glückwunschbezeugungen kamen aus allen Gegenden der Welt. Der unmittelbare Schülerkreis hatte sich unter der Führung Natorps zusammengeschlossen und brachte dem Meister eine Festschrift dar. Man darf nur einen Blick auf das Inhaltsverzeichnis werfen, und man sieht, wie umfassend die Anregungen und Belehrungen waren, die von Cohen ausgingen. Allgemeine Fragen des Systems, spezielle Probleme der Logik, Ästhetik und Ethik, Probleme der Geschichte der Philosophie wurden von zwanzig Mitarbeitern (darunter Leute wie N. Hartmann, M. Ph. Mason, D. Gawronski, E. Cassirer, A. Buchenau, B. Kellermann, B. Wischeslavzeff, P. Natorp, K. Vorländer, R. Fritzsche u. a.) behandelt. Auch die Dankbarkeit seiner Glaubensgenossen für die Bestrebungen Cohens im Sinne einer Aufrechterhaltung und Veredelung der Religion der Propheten äußerte sich in rührender Weise. Ein Stab von dreiundvierzig jüdischen Gelehrten überreichte gleichfalls eine Festschrift, Judaica, in der die mannigfaltigsten Probleme der Geschichte und des Systems der Religionsphilosophie und der allgemeinen Religionswissenschaft behandelt wurden. Die Kantstudien gaben ein mit dem Bildnis Cohens geschmücktes Festheft heraus. Aus der Flut der bei dieser Gelegenheit erschienenen Cohenliteratur machen wir das uns Zugängliche im Anhang namhaft.

Drei Jahre später konnte Cohen sein fünfzigjähriges Doktorjubiläum feiern[1]. Verwandte und Freunde hatten

[1] Vgl. zum Folgenden den Aufsatz von L. Geiger in der Allgemeinen Zeitung des Judentums, Jahrgang 79 Nr. 46 vom 12. November 1915.

Cohens Gelehrtenheim mit Blumen geschmückt. Zahlreich war auch diesmal die Zahl der Gratulanten. Der Kultusminister, Rektor und Dekan brachten Glückwünsche dar. Die Kantgesellschaft, die Lehranstalt der Wissenschaft des Judentums ließen es sich gleichfalls nicht nehmen, zu gratulieren. Für die Lehranstalt der Wissenschaft des Judentums sprach L. Geiger. Als einen Grundzug im Charakter Cohens pries er die Treue. „Treue gegen das einmal ergriffene Studium, obgleich Ihnen die ersten Schritte recht schwer gemacht wurden, Treue in der langen Zeit, da es Ihnen vergönnt war, eine hervorragende Stellung einzunehmen usw." Mit dieser Treue verband sich die Gewissenhaftigkeit als Lehrer und Forscher, die Unerschrockenheit, mit der er sich zu seiner Religion bekannte, so daß Geiger im Namen des Judentums zu ihm sagen konnte: „Sie waren unser Gewissen, ein Mahner in den Zeiten der Not, ein Warner in den Epochen des Glücks oder der Schwäche, ein Ansporner in der Erfüllung der Pflicht und in der Hoffnung auf die Zukunft." Dann sprach Natorp als Freund und Kollege herzliche Worte des Dankes und der Anerkennung. Unter anderem wußte er auch Cohens Verhältnis zu seinem jüdischen Glauben und die unbefangene Würdigung des Protestantismus zu preisen.

Der siebzigste Geburtstag bedeutete einen wichtigen Abschnitt im Leben Cohens. Er verließ Marburg[1], die Stätte, an der er so lange und so fruchtbar gewirkt hatte, und siedelte nach Berlin über; keineswegs um der Ruhe zu pflegen, sondern er nahm seine Lehrtätigkeit an der Akademie für die Wissenschaft des Judentums wieder auf, ja er hielt sogar zunächst auch noch in Marburg Vorlesungen. In der Abschieds-

[1] Bei dieser Gelegenheit brachte die Studentenschaft dem scheidenden Lehrer einen Fackelzug.

vorlesung, die Cohen in Marburg hielt, bei der Beendigung seiner offiziellen akademischen Lehrtätigkeit kam denn doch in der Hörerschaft das Bewußtsein des drohenden Verlustes zum Ausdruck. Natorp hat in seiner Gedächtnisrede den Eindruck dieser letzten Vorlesung auf die zahlreich erschienenen Hörer geschildert. Äußerlich nahm Cohen nicht Bezug auf die Stunde, aber das Thema selbst — er sprach über die Tugend der Treue — wirkte in der Behandlung Cohens eindringlich genug, um die Hörer empfinden zu lassen, was sie an Cohen besessen hatten, und ihnen die Pflicht ans Herz zu legen, das empfangene Gut nicht verderben zu lassen. Die Vorträge an der Lehranstalt des Judentums waren zum Teil überfüllt, so z. B. diejenigen, die er im Oktober und November 1917 über die Grundlehren der jüdischen Religion hielt. Auch die Übungen, die sich daran anschlossen und die im Hause Cohens stattfanden, waren gut besucht.

Der Verfasser dieses Buches muß gestehen, daß ihm Marburg, als er es nach dem Fortgang Cohens wieder sah, wie entfremdet vorkam: so stark hatten sich in seinem Bewußtsein die historischen und ästhetischen Reize des so wundervollen Stadtbildes mit dem Gedanken an die überragende und kraftvolle Persönlichkeit des Lehrers verwoben. In der Tat: die Marburger selbst fühlen es heute wohl noch kaum, welchen Klang der Name Marburg durch denjenigen Cohens erhalten hat.

Noch mit über siebzig Jahren war Cohen frisch und schaffensfreudig wie ein Jüngling. Ich erinnere mich aus dieser Zeit noch, wie er mir einst am Bahnhof — er war auf der Durchreise von Berlin nach Wien — von dem Programm seiner ausstehenden Vorträge erzählte. Als ich ihm meine Bewunderung über seine Elastizität aussprach, meinte seine Frau,

diese rastlose Tätigkeit sei es gerade, die ihn frisch und jung erhielte. Und so war es auch.

Auf Einladung einiger gelehrten Gesellschaften reiste Cohen Anfang Mai 1914 in Begleitung seiner Frau nach Rußland, und zwar zuerst nach Petersburg. Bereits unterwegs aber wurde er sowohl in Kowno wie in Wilna von Deputationen begrüßt. In Petersburg veranstaltete die jüdische Historisch-ethnographische Gesellschaft einen Vortrag Cohens über den ethischen Inhalt der jüdischen Religion. Am 8. Mai wurde Cohen in der russischen Religionsphilosophischen Gesellschaft von dem bekannten Gelehrten Tugan-Baranowski durch eine Ansprache begrüßt; alsdann feierte ihn Professor Loßki als Philosoph, und Professor Wasilieff, Mitglied der russischen Akademie der Wissenschaften und Nachfolger Lobatschewskis, begrüßte in Cohen den ersten Philosophen, der die Mathematik für die Philosophen entdeckte und die Philosophie für die Mathematiker. Cohens Vorträge hatten einen außergewöhnlichen Erfolg. Cohen wurde zum Ehrenmitglied der Philosophischen Gesellschaft der Universität Petersburg ernannt, ebenso auch zum Ehrenmitglied verschiedener jüdischer Gesellschaften. Mit gleicher Begeisterung wurden seine Vorträge in Moskau aufgenommen. Cohen sprach dort über die Ethik des Judentums und über Philosophie und Wissenschaft. In der Religionsphilosophischen Gesellschaft zu Moskau wurde Cohen von dem angesehenen Philosophen Ratschinski begrüßt. Man verglich Cohen in Rußland mit W. Solowjew, ja, Loßki nannte ihn sogar den bedeutendsten Philosophen seit Kant. Die Huldigungen setzten sich in Riga fort. Die Presse war voll von den Vorträgen, man nannte ihn den zweiten Maimonides. Nach weiteren schönen Tagen in Wilna und Warschau mußte Cohen die Reise abbrechen.

Cohen selbst erinnerte sich mit Freude und Dankbarkeit an den Erfolg seiner Reise. Er rühmte es, daß in jenen Ländern noch der Respekt vor der Wissenschaft lebendig sei. „Und mit der Unmittelbarkeit, welche wahrhafte Intelligenz auszeichnet, hat sich dort", schreibt er[1], „in meinen mehrstündigen Vorträgen ein persönliches Verhältnis zwischen dem Redner und dem Auditorium blitzartig hergestellt, und die Bankette und fortwährenden Zusammenkünfte haben es befestigt und vertieft." Die Hoffnung, die damals abgebrochene Reise fortzusetzen und zu wiederholen, hat sich leider für Cohen nicht erfüllt.

Cohen hat in seinem Leben viel von der Welt gesehen. Häufig waren seine Reisen nach Rom, nach Frankreich und nach London, wo er überall auf den Spuren der Kunst wandelte. Zur Kräftigung seiner Gesundheit suchte er zuweilen in Bad Reichenhall und Garmisch Erholung.

Cohen war Mitglied des Freimaurerordens. In welchem Sinne er das Freimaurertum auffaßte, hat er in dem Vortrag: „Die Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze" (Monatsberichte der Großloge für Deutschland, Januar 1914 Nr. 1) auseinandergesetzt. Er ermahnt die liberalen und orthodoxen Juden, Zionisten und Nichtzionisten zur Gemeinschaft der Humanität im Glauben an den einzigen Gott. Er möchte gern, daß gerade die Freimaurer es sich zur Aufgabe stellten, schon im äußeren Verkehr die Klassengegensätze zu überbrücken und eine Form zu suchen, in der Gelehrte und Ungelehrte sich finden könnten. So auch spricht er gegen den Rassen- und Völkerhaß. Man fühlt sich, sofern nicht gerade die speziell

[1] In dem Aufsatz: Der polnische Jude.

jüdische Frage angeschnitten ist, durchaus an Lessings Auffassung vom Freimaurertum erinnert, der ja in seinen Gesprächen „Ernst und Falk" ähnliche Gedanken entwickelt hat.

Es ist nur noch weniges, das ich aus persönlicher Erfahrung zur Abrundung seines Charakterbildes beitragen will. Immer und überall stand ihm die Sache über der Person. Nichts konnte ihn mehr erfreuen als eine Anerkennung des Wahrheitsgehaltes seiner Lehre. Wenn nicht Einsicht genug vorhanden war, ihm selbst einen größeren Wirkungskreis zu verschaffen, so sollten wenigstens diejenigen seiner Schüler, von denen er wußte, daß sie mit der Methode am innigsten vertraut waren, diesen Vorteil genießen.

So bescheiden und anspruchslos Cohen im persönlichen Lebenswandel war, so gütig und freigebig zeigte er sich, wenn es sich um das Wohl anderer handelte. Wenn es galt einem Unglücklichen zu helfen, scheute er keine Arbeit, keine persönliche Mühe und keine Mittel.

Während noch der Weltkrieg tobte, am 4. April 1918, ist Cohen in Berlin gestorben. Die Universität Marburg hielt eine Gedächtnisfeier, bei der Natorp die Rede hielt. Auch am Sarge Cohens in Berlin sprachen unter anderen Natorp und Cassirer. Zahlreiche Aufsätze, die das Leben und die Werke Cohens würdigten, feierten sein Gedächtnis sowohl in gelehrten Zeitschriften wie in der Tagespresse. Unter anderen brachten auch die neuen jüdischen Monatshefte eine Gedächtnisnummer, in der Cassirer, Kellermann, Joel u. a. Beiträge veröffentlichten.

Das irdische Teil Cohens war dahingegangen. In dem Geist und in den Herzen seiner Schüler feierte er seine Auferstehung. Mit Werken und Wirken hat er das Zeitliche gesegnet.

II. Das System der Philosophie

1. Die Logik der reinen Erkenntnis[1]

Die Philosophie ist nach Cohen die Lehre von den Grundlagen des Kulturbewußtseins der Menschheit. Beachten wir, wie in dieser Definition der Begriff der Philosophie sogleich mit dem der Menschheit verknüpft und dadurch eine unvergleichliche Weite des Gesichtsfelds erreicht wird. Es ist als wäre die Renaissance in Cohen mündig geworden. Diese stellte freilich auch den Menschen ins Zentrum der Welt, aber es war der einzelne, gleichsam physische, gegebene Mensch des Individuums. Cohens Philosophie ist in ihrem Ursprung Idealismus, und so kann denn nicht ein Begriff, sondern nur eine Idee ihre Definition zur Bestimmung bringen: eben die Idee der Menschheit. Es ist ferner das Kulturbewußtsein der Menschheit, welches in der Philosophie sich selbst Rechenschaft geben soll. Das geschieht in den Grundlagen, die sich vielmehr als Grundlegungen enthüllen werden. Schon Plato hatte das Rechenschaftablegen zur eigentlichen Auf-

[1] Zum Folgenden vergleiche „Logik der reinen Erkenntnis", „Prinzip der Infinitesimalmethode" und die „Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes Geschichte des Materialismus". Zum Begriff der Philosophie besonders das Schlußkapitel der Logik der reinen Erkenntnis.

gabe der Philosophie gemacht. Das Tier mag in der Dumpfheit des Instinktes sein Leben aufbauen und auch wohl vernichten, der Mensch aber muß erkennen, was er lebt und schafft. So erschien denn auch Cohen die Geschichte der Philosophie eben als der Vollzug jener zentralen Idee der Menschheit. In die Klarheit des Bewußtseins muß erhoben werden, was an Ideen, Erkenntnissen und Handlungen das Dasein der Menschheit in der Geschichte bestimmt. Um diese Einsicht ringen die großen Idealisten aller Zeiten von Plato bis Leibniz und von Leibniz bis Kant. Es wird daher auch in der Geschichte der Philosophie, weil sie die Geschichte des menschlichen Denkens ist, das Grundgesetz der Kontinuität gelten. So muß man denn schon aus der geschichtlichen Betrachtung die Hauptmotive und Richtungen des menschlichen Kulturbewußtseins entnehmen können; vielmehr muß man sie im Anschluß an diese Betrachtung aus dem Denken erzeugen.

Nach drei Richtungen hin vollzieht sich nun vornehmlich die Differenzierung des Kulturbewußtseins. Der Begriff der Menschheit gewinnt Gestalt in der wissenschaftlichen Erkenntnis, im sittlichen Handeln und im künstlerischen Schaffen. Daraus ergeben sich mit eindeutiger Klarheit auch drei Richtungen der philosophischen Betrachtungen, die drei Glieder des Systems der Philosophie erzeugen: die Logik, die Ethik und die Ästhetik. Endlich aber gewinnen ja alle drei Äußerungen menschlicher Bewußtseinsart eine Einheit, in der sie sich durchdringen, im menschlichen Individuum. So müßte sich denn logisch das System schließen in der Lehre von der Einheit des Bewußtseins oder in der Psychologie. Dieser Teil des Systems ist leider, wie schon gesagt, nicht zur Ausführung gekommen.

Freilich ist nun in der wissenschaftlichen Welt schon Streit

darüber, welche der genannten philosophischen Disziplinen den Ausgangspunkt und gleichsam das Fundament des Systems abgeben müsse. Scheint nicht, da es sich doch um das Bewußtsein der Menschheit handelt, dieser Anfang mit der Psychologie gemacht werden zu müssen? Denn das Denken ist doch ein Bewußtseinsvorgang, und auch, wenn man sich an die besonderen Arten des Bewußtseins, die man mit den Namen Willen und Gefühl auszeichnet, erinnert, so scheint alles zugunsten der Psychologie zu sprechen. Und doch enthält diese Disposition, die bedeutende moderne Forscher getroffen haben, methodische Fehler in sich. Ehe nämlich das Problem der Psychologie selbst auch nur aufgeworfen werden kann, müssen Begriffe, wie Denken, Wollen, Fühlen schon zur logischen Bestimmtheit gebracht worden sein. Man weiß z. B., wie sich die schwersten Probleme der Weltanschauung an den Begriff des Denkens selbst haften. Die Materialisten nivellieren das Denken in die Bewegung dogmatisch vorausgesetzter materieller Atome, die Spiritualisten umgekehrt verwandeln sogar die Materie in das „Vorstellen des Individuums". Und daß es um die Begriffe des Willens und des Fühlens nicht besser steht, daß auch sie einer fast hoffnungslosen Vieldeutigkeit ausgesetzt sind, diese Erkenntnis ist zum Gemeinbesitz selbst des populären Bewußtseins geworden. Zudem: das Denken sowohl wie das Wollen, um vom künstlerischen Schaffen noch ganz zu schweigen, unterliegt doch wohl dem Begriff der Gesetzmäßigkeit. Aber was ist ein Gesetz? Und wandelt sich nicht vielleicht der Sinn dieses Wortes, wenn man es das eine Mal auf das Denken, das andere Mal auf das Wollen bezieht? Über alles das hat zweifellos die Logik zu entscheiden. Daher müssen wir mit der Logik anfangen. Der Aufbau des übrigen Systems ergibt sich aus folgender

Betrachtung. Die Ethik wird der Logik folgen müssen, weil sie einerseits der Begriffe bedarf, welche die Logik zur Klarheit bringt (z. B. Gesetz, Notwendigkeit usw.), andererseits aber selbst zu einer der Voraussetzungen der Ästhetik wird. Der Künstler bedient sich der Natur und der Sittlichkeit, um diese beiden Richtungen des Kulturbewußtseins, indem er sie aus dem Ursprung des reinen Gefühls neu erzeugt, in der Realität des Kunstwerks zu vereinigen. Wir sehen hier also Cohen auf den Bahnen, die er in seinen Kantschriften beschritten hat, wandeln. Daß nun aber die Einheit der Richtungen im Bewußtsein der Menschheit nicht klar zur Darstellung gelangen kann, ehe Begriff und Wesen der einzelnen Richtung bestimmt ist, dürfte einleuchten: daher bildet die Psychologie nicht das Fundament, sondern den Schlußstein des Systems.

Wir haben hier nur gleichsam die äußeren Umrisse gezeichnet. Wie innig aber diese Disposition mit dem Gesamtaufbau des Systems zusammenhängt, darüber wollen wir sehr bald noch einige Worte sagen. Wir werden darauf mit Notwendigkeit zurückgeführt, wenn wir uns über Sinn und Bedeutung der Logik verständigen wollen. Dabei bleibt denn nun die transzendentale Methode Kants und demgemäß auch die Unterscheidung zwischen dem Sein der Natur und dem Sein des Sollens voll und ganz in Geltung. Die Logik ist ganz und gar auf das System der Natur, das heißt der mathematischen Naturwissenschaft als System der Erfahrung eingestellt. Wie ist Erfahrung im eben präzisierten Sinne möglich? Das ist die Frage, von der die Logik auszugehen hat. Aber folgt daraus, wie es Mißverstand aufgefaßt hat, daß die cohensche Logik die Beziehung zur Ethik und Ästhetik, kurz zum allgemeinen Kulturbewußtsein außer acht zu lassen hat? Keineswegs! Wenn doch die Logik als Grundlegung für das ge-

samte System der Philosophie bezeichnet wird, so müssen ihre Methoden und Begriffe auch für die übrigen Glieder des Systems fruchtbar werden. Schon daraus folgt, daß sie es nicht an Rücksichtnahme und Hinweisen auf die kommenden Disziplinen fehlen lassen darf. Nur muß das nicht zur Grenzverwischung führen: Es ist der Geist Lessings, der demjenigen Kants so innerlich verwandt war, welcher auf säuberliche Scheidung der Probleme dringt, damit die Sonderung zu einer wahrhaften Einigung führen kann.

In der Logik der reinen Erkenntnis richtet sich demnach die Fragestellung auf das Sein der Natur. Die reine Erkenntnis deutet den methodischen Standpunkt schon an. Rein ist die Erkenntnis, wenn sie ursprünglich aus dem wissenschaftlichen Denken erzeugt ist. Dem Denken darf nichts gegeben werden, weder durch die sinnliche Wahrnehmung noch durch psychologische Selbstbeobachtung, oder welche fremdartige Quelle man sonst ersinnen möchte. Von vorneherein also wird die Gegebenheit abgelehnt, das ist der idealistische, das ist aber auch der moderne Zug der cohenschen Philosophie, wodurch denn das schillersche Wort „bestimme dich aus dir selbst" zu seiner allgemeinsten Bedeutung erhoben wird. Man verstehe uns recht: es handelt sich um den Anfang, oder besser um den Ursprung der Erkenntnis. Dieser darf nicht in irgendeiner Gegebenheit, z. B. der Sinnlichkeit, liegen. Damit ist aber der Quell der Empfindung in seiner Fruchtbarkeit für die wissenschaftliche Erkenntnis keineswegs zugeschüttet. Es mag sein, daß die Empfindung einen berechtigten Anspruch anmeldet, aber auch diesem gegenüber muß auf der Reinheit der Erkenntnis bestanden werden, das heißt, er kann nur durch Mittel und Wege, die das Denken erzeugt, befriedigt werden. Das heißt aber auch, daß der wissenschaftlichen Erkenntnis der In-

halt der Erkenntnis nur aus dem Denken kommen darf, nicht aus der Empfindung. Ebensowenig aber etwa aus einer dem Denken vorangehenden reinen Anschauung. Denn auch hier bleibt das Gegebene des Mannigfaltigen eine Trübung der Reinheit. Wenn es daher Cohen ablehnt, sein Werk als Kritik der Erkenntnis zu bezeichnen, so erklärt sich das hauptsächlich daher, daß die Kritik im Sinne Kants überflüssig wird, wenn man die transzendentale Ästhetik fallen läßt. Keineswegs ist damit der Inhalt des Werkes Kritik der reinen Vernunft gemeint, aber in diesem Buch beobachten wir, und darin möchte vornehmlich sein Charakter als Kritik liegen, ein immerwährendes Ringen des Denkens mit der Gegebenheit der Anschauung. Wird nun das, was am Begriff der reinen Anschauung etwa berechtigt sein möchte, selbst in Formen des Denkens aufgelöst, so ist der Weg frei zur Logik der reinen Erkenntnis. Der Logos, das Denken wird zur alleinigen Quelle der Erkenntnis.

Freilich droht nun in dem Begriff der Erkenntnis eine neue Gefahr. Die Erkenntnis kann auch als das Erkennen mißverstanden werden. Dann aber wären wir auf dem Boden der Psychologie. Es ist aber nicht davon die Rede, wie Hinz und Kunz zu ihrem Wissen kommen, oder wie die Wissenschaft historisch geworden sei, sondern, um mit Kant zu reden, was in ihr liegt. Immer wieder werden wir dazu gedrängt, das Wort Ursprung zu benutzen: nicht um den Anfang, sondern um den Ursprung der Erkenntnis handelt es sich. Wenn wir nun von Kant gelernt haben, daß die wissenschaftliche Erkenntnis der Natur sich in den synthetischen Urteilen a priori der Grundsätze vollzieht, wenn wir also auf das Urteil als die Grundform wissenschaftlicher Erkenntnis hingewiesen werden, so ist ferner die Komplikation mit der Grammatik zu ver-

meiden. Das Interesse am sprachlichen Ausdruck ist verschieden von der Begierde nach der Erkenntnis des Inhalts, die sich auf das Sein und seinen Ursprung richtet. Das metaphysische a priori wird für uns keine Bedeutung mehr haben. Die Urteile, wie wir sie suchen, sind solche der reinen Naturwissenschaft und müssen daher mit Bezug auf die Mathematik und die reine Naturwissenschaft entworfen werden. Selbst der Terminus, durch welchen Kant das Urteil vornehmlich definiert, der Terminus der Synthesis nämlich, kann nicht mehr genügen. Die Synthesis ist doch in erster Linie die Synthesis des Mannigfaltigen; wir aber erkennen kein Mannigfaltiges an, welches dem Denken irgendwie gegeben werden könnte. Daher wird für das Urteil ein präziserer Ausdruck zu suchen sein. Bestimmter, klarer und mit den Grundprinzipien der transzendentalen Logik besser harmonierend scheint vielmehr der Begriff der Einheit für das Urteil zu sein. Die nähere Charakteristik des Denkens wird darüber Klarheit verschaffen.

Wie wir zu den Urteilen gelangen, ergibt sich aus ihrer Natur: sie sind reine Erkenntnisse, das heißt Grundlegungen, Hypothesen des Denkens, die es aus seinem eigenen Ursprung erzeugt, um die Möglichkeit des Systems der mathematischen Naturwissenschaft nachzuweisen. Die reinen Erkenntnisse sind daher wesenseinig mit der platonischen Hypothesis oder Idee und mit der kantischen Kategorie. Die Kategorien aber sind reine Begriffe, und Begriffe sind daher auch die reinen Erkenntnisse — sie sind freilich mehr, aber doch auch Begriffe. Es entsteht daher die Frage, wie sich der Begriff zum Urteil verhält. Wenn wir das metaphysische a priori Kants ablehnen, dann wird diese Frage doppelt brennend, denn Kant hatte seine Grundbegriffe gewonnen, indem er die Urteilsarten der formalen Logik auf Begriffe brachte. Auf das Urteil aber

können wir um so weniger verzichten, als in ihm — im scheinbaren Gegensatz zum Begriff — die Lebendigkeit des Schaffens und Zeugens offenkundig ist. Cohen wahrt denn auch hier das Richtige im Gedankengange Kants, indem er die intime Beziehung zwischen Urteil und Kategorie aufrechterhält, obgleich er die Ableitung aus der formalen Logik ablehnt. Das Verhältnis zwischen Urteil und Begriff kann kurz so charakterisiert werden: das Urteil kommt im Begriff zum Ziel, es vollzieht gleichsam den Begriff und legt seinen Inhalt auseinander, expliziert ihn, wie demnach umgekehrt der Begriff dem Urteil seinen Inhalt gibt. Dadurch aber, daß wir die ängstliche Ableitung aus den Urteilen der formalen Logik verwerfen, ist uns die Freiheit gegeben, dies intime Wechselverhältnis zwischen Urteil und Kategorie nur noch tiefer zu erfassen. Wenn sich nun z. B. der Inhalt eines Urteils gar nicht durch eine Kategorie allein ausdrücken ließe? Oder wenn ein und dieselbe Kategorie Sinn und Bedeutung mehrerer Urteilsarten enthüllen sollte? Wir haben die völlige Freiheit gewonnen, auch diesen Ansprüchen gerecht zu werden, denn für uns ist einzig und allein maßgebend die Bedeutung des Urteils oder der Kategorie für den Aufbau des Systems.

Die eingehendere Charakteristik des Urteils muß mit einer solchen des Denkens verbunden sein. Das Denken der Wissenschaft ist, wie sich schon oben gleichsam von selbst ergab, in erster Linie Denken des Ursprungs. Cohens Logik der Erkenntnis will Logik des Ursprungs sein. Das ist ein tiefsinniges und bedeutungsschweres Wort. Es legt die Wurzeln seines Systems bloß und enthüllt damit zugleich eine ganze Weltanschauung. Hier darf nichts mehr als gegeben vorausgesetzt werden, weder das Subjekt noch das Objekt. Aufgegeben ist freilich um so mehr, nämlich das ganze System

des Kulturbewußtseins. Alles wird schlechterdings wieder Problem: das Naturerkennen, das sittliche und rechtliche Handeln, das künstlerische Schaffen und die Einheit all dieser Richtungen in der Seele des Menschen. Schon auf dem Gebiet des Naturerkennens allein aber steigert sich die Problematik bei allem Festhalten an der Sicherheit der mathematischen Naturerkenntnis beinah ins Unermeßliche. Der Gedanke der intelligibelen Zufälligkeit der Erfahrung fällt dem Philosophen schwer auf die Seele. Wir forschen nach dem Ursprung — darin liegt das Problem, aber auch die Sicherheit seiner Lösung. Durch dieses schlichte Wörtchen Ursprung erhält das wissenschaftliche Denken, bildlich gesprochen, Leben und Bewegung: es wird zum Erzeugen. Die genauere Bedeutung des Ursprungs kann freilich erst später festgelegt werden. Zweierlei indessen sieht man bereits hier ein. Die Erzeugung selbst muß das Erzeugnis sein, das heißt, gelingt es uns, den Ursprung eines Problembegriffs zu ergründen, so wird in dem Gesetz seiner Erzeugung seine logische Seinsbedeutung liegen. Wir dürfen daher zweitens nicht eine dogmatische Erstarrung des Seins im Begriff befürchten. Das ist die Art des Dogmatismus, die Welt in gegebenen Begriffen zu beschreiben. Was ist das Subjekt der Erkenntnis? Ein Problem, das wir aus dem Denken selbst zu lösen haben. Damit ist der Willkür des absoluten Ichs der Abschiedsbrief geschrieben. Was ist das Objekt der Erkenntnis? Es wird in Gesetzen des Denkens, für die es selbst einzustehen hat, zu begründen sein. Damit sind Materialismus und Sensualismus ein für allemal antiquiert. Aber weiter: Bilden wir Begriffe, um ein selbst gestelltes Problem zu lösen, so muß auch in diesen selbsterzeugten Begriffen, die zur Antwort dienen, die Frage nach dem Ursprung wieder lebendig bleiben. Damit wird der Gang zu den

Müttern selbst zu einem unendlichen. Jede Kategorie, die wir aufstellen, muß von der Frage des Ursprungs durchwaltet sein. Das bedeutet denn doch auch, daß keine noch so geniale Leistung der Logik der reinen Erkenntnis die definitiv endgültige letzte sein darf, daß wir das Problem immer wieder neu aufgreifen müssen; für die Hypothesis des jeweiligen Versuchs aber, daß wir keine Begriffe zugrunde legen dürfen, in denen nicht die Gesetzmäßigkeit des Werdens, Entstehens oder besser Erzeugens selbst gefaßt ist. Diese Gesetze sind dann das Erzeugen *als Erzeugnis*.

Es vollzieht sich die Erzeugung *als Vereinigung*. Da die gegebenen Elemente nicht vorausgesetzt werden dürfen, kann die Vereinigung nicht als Zusammenstellung, Synthesis aufgefaßt werden. Auch in der Vereinigung muß der Ursprung wirksam sein, es ist Einheitsbildung, Einheitserzeugung, und diese wiederum ist nicht anders denkbar, es sei denn in strenger Korrelation mit der Sonderung. Vereinigung und Sonderung sind nicht als zwei zeitlich getrennte Akte des Denkens aufzufassen — das wäre Psychologie — sondern sie durchdringen sich, sie fordern und bedingen sich gegenseitig. Aber dies könnte nicht zum genügenden Ausdruck kommen, wollten wir nicht noch ein Moment, das Moment der Erhaltung, beachten: die Vereinigung erhält sich in der Sonderung und die Sonderung in der Vereinigung. Alle drei aber, Vereinigung, Sonderung und Erhaltung müssen als Quelle des Ursprungs erscheinen. Die Vereinigung wird dadurch zur Einheitssetzung, die Sonderung zur Ersonderung, das Erhalten zur — Antizipation. Die Bedeutung dieser Charakteristik des Denkens muß in der Ausführung der Logik völlig klar werden. Es kann sich hier höchstens darum handeln, die Sache durch ein Beispiel zu verdeutlichen. Wenn ich etwa Kreis und Ellipse durch die geo-

metrische Projektion in Beziehung setze, derart, daß ich den Kreis von einem Punkt, der außerhalb der Kreisebene liegt, auf eine Ebene, die zur Kreisebene geneigt ist, projiziere, so stellt die Projektion selbst die Einheit und den Ursprung dar. Aber in der Projektion liegt die Beziehung auf das Verhältnis der Ebenen zueinander. So ist die Sonderung des Kreises von der Ellipse ebenfalls eine Folge des Ursprungs der Ellipse. Wenn ich nun aber ferner auf Grund der Tatsache, daß ich die Maßverhältnisse außer acht lasse, und mich nur auf die durch Projektion unzerstörbaren Eigenschaften beschränke, die vom Kreis bekannten Gesetze auf die Ellipse übertrage, so erkenne ich, wie in der Vereinigung und Sonderung die Vereinigung als Antizipation (Vorwegnahme) steckt. Auf Grund des erzeugenden Verfahrens der Projektion antizipiere ich, d. h. nehme ich vorweg die Eigenschaften der Ellipse. Für die Kenner der projektiven Geometrie sei nur beiläufig bemerkt, daß in dem eben erörterten Sinne das so wertvolle Prinzip der Dualität nichts anderes ist als ein glänzendes Beispiel für das Prinzip der Antizipation. An dem oben gegebenen Beispiel kann man überdies auch erkennen, wie die Vereinigung eine Erzeugung, also eine Einheitssetzung ist, und ebenso die Sonderung eine Ersonderung. Schon der Kreis selbst galt für den Mathematiker nicht als gegeben, sondern seine Erkenntnis besteht in seiner Erzeugung aus dem definierenden konstruktiven Gesetz. Aber in Einheit mit der Ellipse wird er *gesetzt*, indem man die Ellipse aus dem Kreis als ihrem Ursprung vermöge der Projektion erzeugt. In und mit dieser Erzeugung entsteht die Sonderung. In der Ausführung der Logik der reinen Erkenntnis wird sich zeigen, wie in jedem Urteil und jeder Kategorie die angegebenen Charakteristika des Denkens sich bewähren und enthalten sind.

In der Einleitung betonten wir bereits, wie das systematische Denken mit dem historischen zusammenhängt. Es ist nicht zufällig und von ungefähr, daß die Philosophen von Plato bis auf Kant und seine Nachfolger auf die vier Momente der Qualität, Quantität, Relation und Modalität im Aufbau der Logik gekommen sind. Man würde von diesem Schema, das eigentlich kein Schema, sondern eine Methode ist, sofort abzugehen haben, wenn es sich zeigte, daß man damit den Aufbau der Wissenschaft nicht konstruieren könnte. Aber das Gegenteil ist der Fall. Man wird aus der inneren Nötigung der Sache selbst immer wieder zur Benutzung dieses methodischen Gerüstes getrieben. So entsprechen denn auch bei Cohen die Urteile der formalen Logik dem Gesichtspunkt der Qualität, die Urteile der Mathematik der Quantität, die Urteile der mathematischen Naturwissenschaft der Relation und die Urteile der Forschung der Modalität. Doch wiederholen und unterstreichen wir noch einmal: das ausschlaggebende Motiv liegt im logischen Aufbau des Gegenstandes der Wissenschaft.

Das wissenschaftliche Urteil mit seinen Kategorien soll den Gegenstand der Erfahrung zur Bestimmung bringen. Wollen wir daher die Notwendigkeit des inneren Aufbaus des Systems verstehen, so muß völlige Klarheit über den Begriff des Gegenstandes der Erfahrung herrschen. Der Gegenstand ist nicht ohne weiteres identisch mit dem Ding. Der Dinge sind viele, der Gegenstand der Erkenntnis ist einer. Nicht die Gegebenheit der sinnlichen Wahrnehmung, sondern die Einheit der Methoden, die zur Objektivierung, d. h. zur Befestigung im Gesetz dienen, wird in der Einheit des Gegenstandes gedacht. Kant hatte im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung als die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände

der Erfahrung bezeichnet. Der Plural darf uns nicht irremachen. Ist doch bei Kant die Einheit des Gegenstandes schon durch die Einheit der transzendentalen Apperzeption garantiert. Der Plural deutet vielmehr nur auf die Mehrheit der Methoden hin, die aber vielmehr durch den Begriff des Gegenstandes zur Einheit erhoben werden. Der Gegenstand bedeutet in diesem Sinne die Projektion, die das Denken vor sich wirft, die einheitliche Fassung des Problems der Naturerkenntnis überhaupt. Daher sagt Cohen — und er stellt damit gleichsam ein Gegenstück zum obersten Grundsatze Kants auf —: „Die Einheit des Urteils ist die Erzeugung der Einheit des Gegenstandes in der Einheit der Erkenntnis[1]."

Die verschiedenen Methoden der wissenschaftlichen Erkenntnis, deren Wurzeln die Logik gleichsam ausgräbt, streben alle zu dem gemeinsamen Aufbau der Einheit des Gegenstandes, in der die Einheit der Natur gedacht ist, hin. Damit sind wir nun erst dem tiefsten Gehalt des Begriffes vom Gegenstand auf der Spur. Seitdem Kant seine berühmten Analogien der Erfahrung aufgestellt hat, ist es nicht mehr erlaubt, die Natur als eine Rhapsodie von Wahrnehmungen zu denken: sie ist vielmehr ein *System*, also eine wahrhafte Einheit nach Regeln oder Gesetzen. Diese Einheit fassen wir vorläufig im Begriff des Gegenstandes. Daß dieser Begriff nun fortschreitend immer neue Vertiefungen und Verinnerlichungen erfährt, beweist gerade die Logik der reinen Erkenntnis. Der Gegenstand wird in die Methoden aufgelöst und behält doch, oder vielmehr gerade darum die ständige Aufgabe der Vereinigung der Methoden.

Hier ist nun der Ort, vorschauend nicht nur den wunder-

[1] L. d. r. E. 2. Aufl. S. 68.

baren organischen Aufbau der Logik der reinen Erkenntnis, sondern sogar auch des ganzen Systems dem Leser vor Augen zu führen. In der Logik handelt es sich um den Gegenstand der Natur. Indem nun die Methoden sich entfalten, gewinnt der Gegenstand nicht nur immer reicheren, immer präziseren Inhalt, sondern der Fortschritt in der Entfaltung bedeutet zugleich auch eine immer stärker fortschreitende und sich auswirkende Zusammenfassung, Durchdringung und Vereinheitlichung der Methoden. Einerseits wird dabei die Einheit des Gegenstandes immer klarer, immer durchsichtiger, andererseits wächst hiermit zugleich immer stärker das Bewußtsein der Problematik dieses Begriffes. In dem genialen Verständnis, welches Cohen für das Werden der Vernunft in der Geschichte eignet, verwirft er die formale Logik nicht schlechthin. In der üblen Nebenbedeutung einer Disziplin, welche inhaltlich dem Sein gleichgültig gegenübersteht, muß sie freilich abgelehnt werden. Die formale Logik untersucht die *Qualität* des wissenschaftlichen Denkens, sie stellt die allgemeinsten *Denkgesetze* auf, nach denen die Wissenschaft das Sein erzeugt, und ist eben deswegen schon auf das Sein bezogen. Es kann aber allerdings der Anschein entstehen, als wäre das Denken noch weit vom Sein entfernt. Der Schein trügt. Es ist nur die völlige Allgemeinheit und scheinbare Bestimmungslosigkeit des *Inhalts* des Denkens, welche zu diesem Irrtum verleitet. Man spürt die konkrete Einheit noch nicht, weil die allgemeinen Methoden sie noch nicht sichtbar machen. Aber auf den Inhalt als auf den Gegenstand ist es natürlich auch hier schon abgesehen. Mit den allgemeinen Gesetzen des Denkens kann dieser indessen nur gleichsam wie ein blasses Schema entworfen werden. Dieses Schema wartet auf seine Erfüllung durch die anderen Methoden, die Vernunft muß

fortschreiten, wir müssen sie hören stärker beschwören. Das Zauberbuch, das sie aufschlägt, ist zunächst das Buch der Mathematik. In ihm stehen die Zeichen, denen der Erdgeist sich fügen muß. Wir treten damit in das Reich der Quantität ein. Aber auch die Mathematik wird noch mißverstanden, als ob ihre Gesetze subjektiv seien, das heißt als ob auch hier das Denken noch bei sich bliebe, ohne das Sein zu erreichen. Das ist freilich ein starker Irrtum, der schon seit den Zeiten der Pythagoreer antiquiert ist. Es erfolgt eine Steigerung im Begriffe des Gegenstandes, die man auch als eine Konsolidierung bezeichnen könnte. Der Inhalt des Gegenstandes wird angelegt und zur teilweisen Durchführung gebracht. Dennoch tritt er in seiner Reinheit und der Fülle seines Wesens erst hervor, wenn wir zu den Urteilen der mathematischen Naturwissenschaft übergehen. Doch auch hier, wie wir sehen werden, eine fortschreitende Steigerung der Vereinheitlichung, die im Zweckbegriff der beschreibenden und organischen Naturwissenschaften ihren Gipfel für das natürliche Sein erreicht. Die Feinheit der hierbei aufgewandten Mittel kann im einzelnen erst in der Ausführung angedeutet werden. Wir sagten aber, daß mit der Vereinheitlichung die wachsende Erkenntnis der Problematik Schritt hält. Sie offenbart sich im Begriff des Individuums, das mit allen Mitteln der mathematischen Naturwissenschaft niemals restlos zur völligen Bestimmung kommt. Der Aufgabencharakter des Seins tritt klar in den Vordergrund.

Man erinnert sich, wie die Zeitgenossen Schellings in bewunderndes Staunen versetzt wurden, als Schelling ihnen in der Natur selbst so etwas wie einen Werdegang oder eine Stufenleiter des Seins, das heißt des Geistes, aufwies. Aber er gefiel sich dabei in Analogien und poetischen Metaphern. In

der vorausgesetzten Identität des Absoluten war alles schon vorweggenommen, und was die Hauptsache ist, es blieb beim Bild. Die mathematische Naturwissenschaft konnte mit solcher Phantasie nichts anfangen. Von alledem ist bei Cohen nicht die Rede. Er hat die Vorzüge, aber nicht die Fehler der Naturphilosophie bewahrt. Es ist nicht ein Spiel des Geistes oder des Absoluten in sich selbst, das zwar ergötzt, aber nicht fördert, es ist vielmehr die getreue Darstellung des Aufbaues der wissenschaftlichen Natur, die uns Cohen gibt. Das Denken wird sich seiner wissenschaftlichen Art bewußt: damit fängt es an. Es ist kein Absolutes, das in einem Ich-weiß-nicht-wo für sich existierte, welches einen Eiertanz der Gedanken vor uns aufführt; wer Cohen lesen und verstehen will, der gehe zunächst an das ernste Studium der mathematischen Naturwissenschaft. In ihr wird er die Charakteristik des Denkens in Geltung finden, von der Cohen anhebt. Dieses Denken findet in sich den Inhalt des Seins. Er wird ihm nicht mühelos von außen geschenkt, er ist ihm auch nicht angeboren. Die Kepler, Galilei, Newton und Einstein haben ihn erzeugt in der Bestimmung des Sinnlichen durch den Gedanken. Daher müssen wir auch bei ihnen und all den anderen großen Genies anfragen, wenn wir wissen wollen, was das Sein bedeute, das heißt welche methodischen Mittel in Geltung sind im wissenschaftlichen System der Natur. Dann erkennen wir, daß in diesem System der Natur selbst der oben angedeutete stufenförmige Aufbau statthat. Die Urteile der Methodik belehren uns außerdem über die Art, wie die wissenschaftlichen Grundlegungen methodisch angewandt werden.

Die Vereinheitlichung zeigt sich dabei zugleich als Verinnerlichung. Und diese Vereinheitlichung als Verinnerlichung beherrscht den weiteren Aufbau des Systems. Der Zweck-

begriff führt in der Ethik zum sittlichen Subjekt. Aber die moralische Person als juristische Person ist ganz auf die Allheit der Menschheit im Staate bezogen. Das Innere des sittlichen Menschen scheint daher vielmehr zu einem Äußeren in der Allheit der Menschheit zu werden. Das Individuum scheint ganz verlorenzugehen an den großen Gedanken der Menschheit. Aber zwiefach ist die Wiederentdeckung und Wiedergeburt. Das Mitleid der Religion, das von der Sünde des Individuums und von der Dürftigkeit des Armen wachgerufen wurde, bewegt in der Menschenliebe das Herz des religiösen Menschen. So führt auch das Menschheitsgefühl des ästhetischen Eros den Menschen in der Kunst zu seinem eigenen Innern zurück. Wenn nun so Ethik, Religion und Ästhetik die Verinnerlichung fortführen, so könnten sie doch der Vereinheitlichung zu widersprechen scheinen. Das ist nur Schein, denn schon in der Allheit der Menschheit tritt die Vereinheitlichung wahrlich kraftvoll und deutlich ans Licht. Dennoch aber wird die gesonderte Untersuchung der verschiedenen Richtungen des Kulturbewußtseins nicht das letzte Wort bleiben dürfen: die Einheit des Bewußtseins, die das Grundproblem der Psychologie bildet, muß den Bau krönen.

Wenden wir uns nun der Ausführung der Logik zu. An der Spitze stehen die formalen Urteile der Denkgesetze oder der Qualität. Das Denkgesetz im Unterschied zur Kategorie gibt die allgemeine Qualifikation des Denkens. Es blickt weniger auf die eine Seite des Gegenstandes, die die anderen Urteile sich zu enthüllen vorgesetzt haben, als es vielmehr die treibenden Kräfte, Keime und Motive angibt, die in allen künftigen Urteilen und Kategorien lebendig sind. Trotzdem bleiben sie natürlich auf das Sein bezogen. Man möchte bildlich sagen,

daß sie das Fundament mauern, auf dem der Gegenstand errichtet werden soll.

Die Logik ist charakterisiert als Logik des Ursprungs. Demnach handelt das erste Urteil vom Ursprung. Es ist wesensidentisch mit dem, was man vor und bei Kant als unendliches Urteil bezeichnet findet[1]. Da der Raum, der uns zur Verfügung steht, begrenzt ist, können wir auf die wertvollen historischen Untersuchungen, die Cohen über die Geschichte dieses Urteils anstellt, hier nicht eingehen[2], wie wir denn ja überhaupt gezwungen sind, uns mit der Wiedergabe der wichtigsten Motive jeweils zu begnügen. Irreführend ist die gewöhnliche schematische Darstellung des unendlichen Urteils: S ist ein Nicht-P. Das Nicht gehört nicht hierher, ganz abgesehen von anderen Fehlern in dieser Form der Urteilsdarstellung, die später zur Sprache kommen müssen. Das Nicht bedeutet den Widerspruch. Hier ist aber nicht vom Widerspruch, sondern vom Ursprung die Rede. Man kann den Unterschied sofort an einem Beispiel klarmachen. Wenn wir sagen: Die Seele ist nicht sterblich, bedeutet hier das Nicht bloße Verneinung? Man kann auch vom Stein sagen, daß er nicht sterblich ist, aber kann man auch von ihm sagen, daß er unsterblich sei? Die Frage zeigt schon auf die positive Bedeutung dieses Urteils hin. Das wird klarer, wenn wir in die nähere Erörterung des Ursprungsurteils eintreten. Der wissenschaftliche Sinn des Ursprungsurteils liegt darin, daß es uns den Weg weist, wie ein problematischer Begriff der Wissen-

[1] Vgl. hiezu meinen Aufsatz in den Kantstudien.

[2] Dies soll in einem künftig erscheinenden Kommentar zur Logik der reinen Erkenntnis geschehen. Vgl. überdies N. Hartmann, Platos Logik des Seins.

schaft durch seinen Ursprungsbegriff zur Erzeugung und Bestimmung gebracht wird. In problematischen, vorläufigen Begriffen hält alle Wissenschaft die flüchtige Erscheinung zunächst fest, um sie der Fragestellung zugänglich zu machen. Ja, man kann sagen, daß die ersten Philosophen nichts anderes getan haben, als solche Problembegriffe aufzustellen. Ein Problembegriff derart ist z. B. die Materie als das Teilbare. Demokrit begnügte sich nicht dabei, sondern er ging vom Teilbaren zurück auf das Unteilbare, das Atom. Aus seiner Unteilbarkeit sollte die Teilbarkeit der Materie begriffen werden. In der Materie liegt der Problembegriff, im Atom der Ursprungsbegriff. Das in Problembegriffen für den Forscher ursprünglich Gegebene darf nicht das Ursprüngliche bleiben, seine Ursprünglichkeit genügt nicht. Kant sagt: Wir erkennen von den Dingen nur das, was wir selbst in sie hineinlegen; der Cusaner, Hobbes, Spinoza, Leibniz begründen alle echte Erkenntnis auf die erzeugende (genetische) Definition. Das Erzeugen aus dem Geist ist das Erkennen. Daher muß der Ursprungsbegriff der erzeugende Begriff sein. Damit ist nun der allgemeine Zug des idealistischen Denkens, freilich erst in geringerem Maße, zur präzisen Darstellung gebracht. Die Eigenart der Methode des Ursprungs ist bei weitem noch nicht ausreichend bezeichnet. Es handelt sich also um das Verhältnis des erzeugenden Begriffes zu dem zu definierenden. Von dem letzteren muß ausgegangen, aber von ihm muß zugleich abgesehen werden, wenn es zu einer wirklichen Erkenntnis kommen soll. Wo aber uns hinwenden, um den erzeugenden Begriff zu finden? Da scheinen wir buchstäblich vor dem Nichts zu stehen. Jedoch dieses Nichts wird noch eine viel bestimmtere Bedeutung im Fortgang unserer Untersuchung erhalten. Ist es wirklich ein bloßes Abenteuern, ein Versuch ins Blaue

hinein, der uns zur Auffindung des Ursprungsbegriffes führt? Wenn das dem einzelnen Forscher auch in seiner Forschertätigkeit bisweilen begegnen mag, so ist doch damit gewiß nicht ein Grundzug des wissenschaftlichen Denkens charakterisiert. Dem widerspricht das Denkgesetz des Ursprungs, welches Cohen als das Denkgesetz der Kontinuität auszeichnet. Der Ursprung ist Kategorie, die Kontinuität ist Denkgesetz. Schon in den von uns gewählten Beispielen war dies Denkgesetz in Geltung. Das Atom z. B. war das Unteilbare, dessen Teilbarkeit wir auch als unendlich klein denken dürfen. Dies letztere geschieht nicht aus einer seltsamen Laune, sondern um den Sinn der Kontinuität und des unendlichen Urteils klarzumachen. Zweierlei nämlich bemerken wir jetzt: Erstens, der Gang ins Nichts geschieht nicht ins Ungefähre, sondern unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung. Die endliche Teilbarkeit wird unendlich klein und daher ein relatives Nichts. Zweitens, die so gestiftete Kontinuität zeigt also, daß das Absehen vom Problembegriff doch zugleich auch ein Hinsehen nach dem Problembegriff war. Wir müssen als erzeugenden Begriff einen im Denken unendlich benachbarten Begriff aufsuchen. Da sehen wir die alte platonische „Gemeinschaft der Begriffe" in Geltung. Die Kontinuität bedeutet logisch in ihrer allerallgemeinsten Form nichts anderes als die Gemeinschaft der Begriffe, die dadurch erzeugt wird (keineswegs gegeben ist!), daß man einen logischen Gesichtspunkt festhält, wenn man von einem Begriff zum anderen übergeht (hier z. B. den Gesichtspunkt der Teilbarkeit). Dieser Übergang vom Problembegriff zum Ursprungsbegriff kann auch als logischer Grenzübergang bezeichnet werden, damit man sofort sieht, warum das Urteil des Ursprungs auch unendliches Urteil heißt. Es bedarf nämlich immer des Durch-

gangs durchs Unendliche, das keineswegs in allen Fällen als das unendlich Kleine gedacht werden darf.

Die Sonderung, die Vereinigung, die Erhaltung und die Antizipation sind in gleicher Weise am Werk. Wir wissen, sie dürfen nie getrennt gedacht werden, sie durchdringen und bedingen sich wechselseitig. Es ist dennoch ein vollberechtigter Gesichtspunkt, ja geradezu eine Notwendigkeit, Urteilsarten aufzustellen, in denen etwa die Eigenschaft der Vereinigung die der Sonderung überwiegt oder umgekehrt usw. Fehlen dürfen die anderen Eigenschaften nicht, aber sie treten gleichsam zurück. Auf die Erhaltung hatten wir schon hingewiesen, die ja in der Kontinuität deutlich genug wird, aber das Urteil des Ursprungs ist vornehmlich auch deswegen ein idealistisches Urteil, weil es das Denken von der Empfindung sondert. Keineswegs bleibt das Denken der Erkenntnis beim Gegebenen der Empfindung, welches vielmehr ein Aufgegebenes ist, stehen. Kann man den Grenzübergang im unendlich Kleinen oder Großen sehen oder sonst sinnlich wahrnehmen? Ist das Unteilbare Gegenstand der Empfindung? Auch die Antizipation fehlt nicht. Der Ursprung im Unendlichen antizipiert das Endliche als sein Produkt. Aber am stärksten und innigsten ist die Beziehung zur Vereinigung. Die endlichen Erscheinungen werden auf das einheitliche Element des Ursprungs zurückgeführt. Das Element des Seins zu finden als die Einheit, die das Sein zusammenhält, lehrt uns eben das Urteil des Ursprungs.

Nur wenn man alle diese besonderen Charakteristika im Auge behält, ist man davor bewahrt, wie es sogar Cohenschülern passiert ist, den Ursprung mit der kantischen transzendentalen Apperzeption zu identifizieren. Natürlich steckt diese auch darin, wie sie in jedem Urteil, in jeder Kategorie steckt,

weil jede Kategorie, jedes Urteil Einheitsetzung ist. Aber steckt in jedem Urteil, jeder Kategorie auch der Grenzübergang durchs Unendliche? Jedenfalls nicht primär, sondern nur dadurch, daß sich in ihr auch der Ursprung regt. So wird die Erhaltung sich später in die Substanz verwandeln. Kann man verkennen, daß Ursprung und Substanz dennoch gesonderte Denkrichtungen sind?

Der Ursprung ist nicht nur für die Logik ersonnen (wie übrigens alle Kategorien), sondern für das gesamte System. Ein typisches Beispiel des Ursprungs werden wir in der Ethik des reinen Willens bei der Erzeugung des sittlichen Selbstes kennenlernen. Die Ästhetik weist den Ursprung der Kunst im reinen Gefühl nach usw. Der Raum verbietet es uns, hier schon näher darauf einzugehen. Wir haben dieses Urteil etwas ausführlicher behandelt wegen seiner für das ganze System grundlegenden Bedeutung. Bei den kommenden Urteilsarten werden wir uns kürzer fassen müssen, wobei denn freilich manche wertvolle Erörterung Cohens vernachlässigt werden muß.

Das Urteil der Identität ist in der formalen Logik als Urteil der Bejahung bekannt. Da man nun das Urteil irrtümlich als ein äußerliches In-Beziehung-Setzen oder Verbinden zweier bereits gegebener Elemente, nämlich des Subjekts- und des Prädikatsbegriffs, auffaßte, so erschien auch die Bejahung in diesem falschen Licht. Damit wurde aber zugleich der Begriff der Identität gefälscht: er verlor alle zeugende Ursprungskraft. Man faßte die Identität als den Grenzfall der Gleichheit, wobei offenbar schon die beiden Elemente, die verglichen werden sollen, im Denken gegeben sein müssen. Wir aber haben erst ein Element gemäß dem Ursprung erzeugt, und wüßten vorläufig nicht, woher das zweite zu vergleichende

Element zu nehmen sei. Aber auch vorausgesetzt, daß wir ein solches zweites Element schon besäßen, so dürften wir dennoch die Identität nicht in die Gleichheit verwandeln. Die Gleichheit ist ein mathematischer Begriff, der erst viel später zur Bestimmung kommen kann. Es nützt auch nichts, wenn man die Identität als die Gleichheit des Elementes mit sich selbst bezeichnet. Es handelt sich dabei um eine Grenzverletzung der Logik durch die Psychologie. Dieses Vergleichen des Elementes mit sich selbst setzt voraus, daß ich *seine Vorstellung im Geiste wiederhole*. Vom Vorstellen ist hier aber gar nicht die Rede, sondern von der logischen Bedeutung des zu erzeugenden wissenschaftlichen Denkinhalts. Dieser soll als ein mit sich selbst identischer festgehalten, nein, nicht allein festgehalten, sondern bereits erzeugt werden. So ist es die Identität, welche das wissenschaftliche Denken vom individuellen Vorstellen unterscheidet. Der Vorstellung fehlt gerade die Identität. Ihr Bild schwankt, und sie ändert sich unablässig. Es käme nie zur Erzeugung des Kosmos ohne die Identität, die man freilich im strengen Wortsinn gemäß der Mahnung des alten Meisters Parmenides auf das Sein beziehen muß. Wenn der Ursprung die Methode angibt, das erste Element zu erzeugen, so wird es durch die Identität in sich befestigt. Die Elemente des Seins dürfen nicht in Unbestimmtheit verharren. Sie müssen daher bereits als mit sich selbst identisch entworfen werden.

Von jeher hat man die Identität als Denkgesetz ausgezeichnet. Aber schon die Formel, auf die man dieses Gesetz brachte, zeigt alle Gefahren und Fehler, von denen oben die Rede war. Man spricht es aus „A ist sich selbst gleich" und schreibt demgemäß A = A. Daß es sich um eine Setzung, um eine Erzeugung des Elements im Geiste der Identität handelt, wird bei

dieser Formel nicht klar. Das aus dem Ursprung zu erzeugende Element soll als ein identisches erzeugt werden — das ist der Sinn dieses Denkgesetzes. Wie tief seine Bedeutung auch in die übrigen Glieder des Systems eingreift, kann hier nur angedeutet werden. Die Identität ist es, welche z. B. das Denken vor der Unwahrhaftigkeit der Sophistik rettet. Diese haftet am Schein und untergräbt damit die Tugend der Wahrhaftigkeit. Aber vom schwankenden Objekt ziehen sich Strahlen zum erkennenden Subjekt. Das Spiel mit der Wahrhaftigkeit ist das frivole Spiel mit dem sittlichen Selbst.

Daß in der Identität sich alle Charaktereigenschaften des Denkens bewähren, braucht nur kurz angedeutet zu werden. Die Bejahung ist uns nicht nachträgliches Jasagen zum fertigen Tatbestand, sondern Festsetzung, Bekräftigung und damit Erzeugung. Aber es ist die Erzeugung zum Zweck der Erhaltung im Gegensatz zur Veränderlichkeit der Vorstellungen. Die Erhaltung bedeutet zugleich immer Kontinuität im Sein. Jedoch tritt die Sonderung fast noch stärker hervor. Das Element scheint auf sich selbst zurückgeworfen, es scheint isoliert zu werden. Und doch bedarf es gerade in dieser Hinsicht noch eines besonderen Schutzes und Schirmes.

Den gibt das Urteil des Widerspruchs. Die Sorge um die Identität ist es, die uns nötigt, das Urteil des Widerspruchs als ein besonderes Denkgesetz auszuzeichnen. Im Urteil des Ursprungs ließen wir dem relativen Nichts Spielraum. Ja, wir bedienten uns seiner als eines methodischen Mittels, um das Element des Sein zu erzeugen. Aber dem Nichts scheint das Nicht verwandt. Es drängte sich sogar in das Urteil des Ursprungs selbst ein. So bietet die Sophistik überall Scheininhalte an. Sie verwischt das Recht des Widerspruchs durch den Gegensatz. Der Gegensatz mag ein berech-

tigtes Problem enthalten, er darf aber die Identität nicht antasten. Man bewundert den Tiefsinn Heraklits, aber man fühlt die Gefahr nicht, die in seinem Denken liegt. Krieg und Frieden, Gesundheit und Krankheit ist dasselbe — damit ist die reine Erkenntnis, ist das Wesen des Begriffs zerstört. Dagegen erhebt sich das Urteil des Widerspruchs: A muß A bleiben, A ist nicht Non-A. Hier haben wir die Verneinung, das Nicht im Gegensatz zum Nichts. Man trübt das Denkgesetz des Widerspruchs, wenn man das Urteil der Verneinung, durch welches sich der Widerspruch verlautbart, als ein Urteil über ein Urteil auffaßt, wie es viele moderne Philosophen tun. Sie lassen ein Urteil zustande kommen, also einen Inhalt erzeugen, der dann nachträglich durch ein zweites Urteil verworfen wird. Der wahre Sinn des negativen Urteils ist aber der: es darf gar nicht zur Bildung eines Inhalts kommen, das Non-A ist als illegitimer Begriff zu verwerfen.

Nachdem nun so die drei grundlegenden Gesetze aufgestellt sind, und wir somit das methodische Rüstzeug in Händen haben, können wir an die Entwerfung des Inhalts des Gegenstandes gehen. Hier treten zuerst die Urteile der Mathematik in Geltung. Vor allen Dingen muß der Gegenstand als Realität ausgezeichnet werden. Wir müssen die Realität im Geiste der Mathematik entwerfen. Damit freilich stellen wir zugleich auch eine Behauptung über das Verhältnis der Mathematik zur Natur auf, die zwar für die Charakteristik des wissenschaftlichen Idealismus wesentlich, aber vom naiven Sensualismus immer angefochten worden ist. Wir behaupten also, daß schon das Denken der Mathematik Realität gibt. Der Psychologismus der Sensualisten möchte die Mathematik zu einem subjektiven Gedankenspiel machen. Freilich widerspricht sich der Sensualismus hier wie immer. Einerseits nämlich

möchte er die Grundbegriffe der Mathematik gerade aus den „gegebenen Dingen" ablesen. Sie wären demnach doch auf das Sein bezogen, daher aber auch schon in ihrer Geburtsstunde mit allen Mängeln und Unsicherheiten der sinnlichen Wahrnehmung behaftet. Dagegen hilft dann vielleicht, wie J. St. Mill meint, die nachträgliche Idealisierung. Man weiß nur nicht, woher das Ideal genommen werden soll! Es muß vielmehr mit aller Schärfe betont werden, daß man die mathematischen Grundbegriffe schon mitbringen muß, um festzustellen, was ein Ding, oder besser ein Gegenstand überhaupt sei. Dadurch wird die Reinheit der Mathematik keineswegs getrübt. Das geschieht vielmehr durch den Sensualismus, der überall nach der Beglaubigung durch die Empfindung ruft. Schon Plato wußte, daß man das Gleiche, daß man die Zahl usw. nicht sehen, nicht sinnlich wahrnehmen kann, sondern daß man diese Begriffe *bei Gelegenheit* der sinnlichen Wahrnehmung aus dem reinen Denken erzeugt. Man erzeugt sie aus dem Denken, aber *für* die Empfindung. Keineswegs also hat der Mathematiker zu warten in seiner Begriffsentwicklung, bis der Nachweis erbracht ist, daß sie sich tatsächlich auf das Gebiet des Empfindbaren anwenden lassen. Die Begründer der nichteuklidischen Geometrie konnten auch nicht wissen, welche fundamentale physikalische Anwendung ihre „reinen Gedankenbildungen" dereinst in der Einsteinschen Theorie finden würden. Aber nun wird es offenbar, wieviel Realität in diesen Erzeugnissen des reinen Denkens steckt. Charakteristischer noch als die projektive Geometrie und alle anderen Disziplinen der modernen Mathematik ist für das moderne Denken die Infinitesimalrechnung. Sie ist es auch, die uns das methodische Mittel an die Hand gibt, die Realität mathematisch auszuzeichnen. Wir dürfen an das früher bei der Darstellung der Kantschriften

Gesagte anknüpfen. Im Urteil der Realität wird die Infinitesimalzahl als Realität ausgezeichnet. So wird in das unendlich Kleine der Ursprung des Endlichen gelegt. Eine Infinitesimalzahl, ein Differential hat noch keiner gesehen. Die Absage an die Empfindung wird hier also schroff. Aus dem reinen Ursprung des Denkens muß die Realität erzeugt werden. Die Infinitesimalrechnung gibt das prominente Beispiel für das Urteil des Ursprungs. Zwar nicht alle stetigen Funktionen sind, wie wir seit Weierstraß wissen, differenzierbar, aber die Kontinuität bildet eine conditio sine qua non der Differenzierbarkeit[1]. Die Infinitesimalzahl wird zum Träger der Realität. In ihr ist die Erzeugung des Gegenstands angelegt, und alle künftig auftretenden Kategorien werden an diesen Punkt der Realität anknüpfen müssen. In der Erzeugung der Kurve aus der Tangente wird im erzeugenden Punkt das erzeugende Kurvengesetz in Einheit beschlossen gedacht. Cohen bezeichnet diesen erzeugenden Punkt auch als absoluten. Man hätte diesen Ausdruck nicht mißverstehen sollen. Im erzeugenden Kurvenpunkt ist das Gesetz der Erzeugung zusammengezogen, er erscheint daher absolut im Gegensatz etwa zu dem Punkt der entwickelten Kurve. Der Punkt der analytischen Geometrie ist in der Kurve von den Nachbarpunkten und den anderen Kurvenpunkten sowohl gesondert als auch auf sie bezogen. Er ist also durch und durch relativ. Anders der erzeugende Tangentenpunkt. In ihm ist die Allheit des künftigen Integrals

[1] An dieser Stelle können wir nicht genauer auf den Schematismus und die Probleme der Differentialrechnung eingehen. Wir verweisen dafür auf die früher genannte Schrift Cohens über das Prinzip der Infinitesimalmethode, ferner auf Dr. Gawronsky, Das Urteil der Realität, J.-D. Marburg 1910, und unseren künftig erscheinenden Kommentar.

enthalten. Daher fällt diese Relativität fort, er wird absolut. So kann die Beschleunigung in der Bewegung absolut erscheinen gegenüber der Geschwindigkeit usw. Das Absolute soll hier natürlich keineswegs die Absolutheit des Denkens bedeuten. Vor diesem Mißverständnis wahrt schon der Gedanke der Hypothesis. Wir haben auch früher schon angedeutet, wie in den höheren Differentialen die Verschiedenheit zur Bestimmung gebracht wird. Noch einmal erinnern wir an das Problem der Oskulation, wo denn die Innigkeit der Berührung zweier Kurven durch die Übereinstimmung der Ableitungen der Kurvengleichungen festgelegt wird. Für den Aufbau des Gegenstandes ist natürlich die Beziehung zur Bewegung die wichtigste. Die Infinitesimalzahl der Beschleunigung stellt die Realität der Natur dar. Durch die Infinitesimalzahl nimmt die Natur die zeugende Kraft in ihren Schoß auf. Der Ursprung dringt in den Gegenstand ein, indem er ihn erzeugt. So kennen wir von vorneherein kein erstarrtes, unbewegtes Sein. Die Realität ist Werden, ist Bewegung zum Sein. Das Gesetz aber zu fassen, gemäß welchem diese Entstehung, diese Erzeugung vor sich geht, lehrt uns die Infinitesimalrechnung. Anaximander und Nikolaus von Cusa, welche die endliche Wirklichkeit aus dem Ursprung des Unendlichen erzeugen wollten, werden im buchstäblichen Wortsinn gerechtfertigt[1].

Für die Ethik fast noch mehr als für die Logik ist der Gewinn zu schätzen, der daraus entspringt, daß die Realität

[1] Wir verkennen dabei nicht die Schwierigkeiten, die in dem Terminus „unendlich klein" liegen. Im Kommentar sind wir darauf ausführlich eingegangen. In der vorliegenden Schrift, die sich an weitere Kreise wendet, ist für solche Erörterungen kein Raum.

nicht den Sinnen, sondern dem reinen Denken anvertraut wird. Wenn schon der Ursprung der Natur so in den Gedanken verlegt wird, wieviel weniger darf man erwarten, den Quellpunkt des sittlichen Seins in der Empfindung zu finden. Die besondere Aufgabe der Realität wird für das sittliche Sein auch einen besonderen Begriff verlangen; wir werden ihn in der Willenstendenz kennenlernen.

Die Realität legt den Inhalt des Gegenstandes an. Diesen gilt es nun weiter auszubauen. Wir haben das Element des Denkens durch die Identität gesichert und ihm in der Infinitesimalzahl die Tragkraft der Realität verliehen. Indessen war die Isolierung durch die Identität keine absolute. Es handelte sich nur um die Befestigung des Elements, aber keineswegs sollte dadurch weder die Veränderung noch die Vielheit ausgeschlossen sein. Die Vielheit ist allerdings nur ein Problembegriff. Zwar hat Kant die Vielheit als Kategorie ausgezeichnet, aber aus guten Gründen folgt ihm hier Cohen nicht. Zuerst einmal scheint die Vielheit zu sehr mit der Wahrnehmung verschwistert. Der Inhalt aber muß aus dem reinen Denken erzeugt werden; er muß *erzeugt* werden: die Vielheit aber droht mit der Gegebenheit. Daher wählt Cohen den Ausdruck *Urteil der Mehrheit*. Die Mehrheit ist ein mathematischer Begriff, und sie erinnert an das Mehren. So liegt ihr mit dem Erzeugen der Ursprung im Blut. Das Element A darf nicht für sich bleiben, es muß ein anderes Element, ein B, hinzukommen. Auch dies darf nicht von außen gegeben werden, der Charakter des Mehrens liegt im Ersondern. Wir sagten, es müsse zu dem A ein *anderes* Element hinzukommen. Als ein anderes ist es nicht ein fremdes, sondern das Andere des Einen und zu dem Einen. So hat bereits Plato den Begriff des Anderen erläutert. Wenn ich

das Eine denke, unterscheide ich und beziehe ich es auf sein Anderes. Das heißt aber, die Setzung des Einen antizipiert das Andere. Da wird denn offenbar, daß eine neue Kategorie mit im Spiel ist. Es ist die Kategorie der Zeit. Man verfehlt den Charakter der Zeit, wenn man ihn nach Art der Sensualisten vornehmlich unter dem Begriff der Folge denkt. Das ist Psychologismus. Die Vorstellungen folgen einander im Spiel der Assoziationen: zuerst tritt die eine auf, dann die andere. Demnach ist das A wie das B wie ein fertig Gegebenes gedacht. Für uns aber handelt es sich um das Erzeugen. Demnach wird, wenn das A gesetzt wird, das B mit gesetzt, ja, man muß sogar umgekehrt sagen, daß das A erst von seinem B aus verständlich wird, in bezug auf welches es gesetzt wurde. So liegt der Ursprung in der Antizipation des B, und die Antizipation bedeutet die Zeit. Nicht von der Vergangenheit her, sondern von der Zukunft her muß man die Zeit verstehen. „Die Zukunft enthält und enthüllt den Charakter der Zeit. An die antizipierte Zukunft reiht sich, rankt sich die Vergangenheit. Sie war nicht zuerst, sondern zuerst ist die Zukunft, von der sich die Vergangenheit abhebt. Angesichts des Nochnicht taucht das Nichtmehr auf." In der Zeitreihe entsteht die Mehrheit der Elemente, und die mathematische Form dieser ihrer Erzeugung ist die diskrete Zahl. So tritt hier der Zahlbegriff zum zweitenmal auf. In der Infinitesimalzahl der Realität lebt und webt die Kontinuität, und doch vermochte sie sogar schon der diskreten Zahl nicht zu entbehren, denn nur mit deren Hilfe ist es möglich, sie zu fassen. Die ganze wie die gebrochene Zahl verrät nun freilich ihrer Geburt nach das Überwiegen der Diskretion oder der Sonderung. Aber die Kontinuität fehlt nicht. Wir mußten das Eine zum Anderen erdenken, das Mehren, welches die

erzeugende Operation der Zahl ist, trägt diese gesetzmäßige Beziehung des Einen zum Anderen an sich. Durch diese Relativität wird die Vielheit der Erscheinungen durch die Zahleinheit faßbar und vergleichbar. Die Einheiten der Mehrheit sind gegenüber der Mehrheit selbst sogar völlig unselbständig. Sie haben nur Sinn und Bedeutung für die Mehrheit, die selbst eine kategorale Einheit darstellt. Nicht das Einzelne also darf als Kategorie bezeichnet werden, ebensowenig wie wir ein einzelnes Urteil kennen. Die Mehrheit ist Kategorie, und als solche ist sie auch eine wahre Einheit. Aber diese Einheit ist von der Unruhe der Zeit ergriffen. Wenn sie einen Abschluß bringt, ist es immer nur ein vorläufiger, das Mehren, die Antizipation dringt rastlos weiter. So sehr also auch durch die diskrete Mehrheitszahl der Inhalt des Gegenstandes bereichert wird, so kommt er doch keineswegs zum Abschluß. Die Bedeutung der Mehrheit für das System der Philosophie ist dennoch eine gewaltige. In der Ethik tritt die Mehrheit als Prinzip der Gesellschaft auf, die Gesellschaft aber ist das revolutionäre Prinzip der Geschichte, welche den Staat vor Verknöcherung bewahrt. „Die Idee der Gesellschaft, die Idee des Sozialismus ist die sittliche Idee der Weltgeschichte; die sittliche Idee, durch welche die Geschichte der Völker Weltgeschichte wird (und werden wird)." Dieser Satz, der sich mit Ausnahme der eingeklammerten Worte schon in der 1902 erschienenen ersten Auflage der Logik der reinen Erkenntnis findet, zeigt den Scharfblick, den Cohen den Ereignissen der Geschichte gegenüber immer bewährte. Angesichts der russischen, angesichts der deutschen Revolution, wer wird da den Sinn dieses Satzes noch zu bezweifeln wagen? Man muß daher aber auch die wohlmeinenden Versuche abweisen, das Lebenswerk Cohens ins gut Bürgerliche umzudeuten. Die Ethik des

reinen Willens wird es uns noch eindringlicher vor Augen führen, daß es vielmehr der Idealismus ist, welcher Geist und Sinn des Sozialismus am tiefsten erfaßt.

Die Impulsivität der Mehrheit soll nicht angegriffen, soll nicht entbehrlich gemacht werden. Dennoch muß der Gegenstand zur Erscheinung, die Unrast zur Ruhe kommen. Das kann nicht mehr Aufgabe der Mehrheit sein, hier muß das Urteil der Allheit eintreten. Die Einheiten der Mehrheit waren unselbständig. Die Mehrheit verlangt nach einem gediegeneren Abschluß. Ist denn auch die Zahl schon vollendet? Wie steht es um die Irrationalzahl? So unselbständig die Einheiten der Mehrheit auch waren, so mußten sie doch vorhanden, sie mußten auszählbar sein. Bei der Irrationalzahl geht nicht einmal dies an: wer eine Ewigkeit zählte, zählte ihre Einheiten nicht aus. Und dennoch, oder vielmehr gerade darum wird die Einheit der Irrationalzahl intensiver und gleichsam energischer. Die Irrationalzahl ist Reihenzahl. Die Einheit der unendlichen Reihe wird durch das allgemeine Glied dargestellt. In ihm schließen sich die unauszählbaren Elemente zu einer wahren Einheit der Allheit zusammen: sie sind Ausgeburten dieser Einheit, sie können ohne sie nicht existieren. Auch in der Reihe kommt es auf den Abschluß der Reihe an, der bei der unendlichen Reihe gleich wie bei der Infinitesimalzahl durch den Schritt des Grenzübergangs durch das Unendliche gewonnen wird. Der Zusammenschluß der Kontinuität ist daher auch in der Allheit in Wirkung. In gewissem Sinne enthält die Allheit erst den Sinn der infinitesimalen Realität. Das Integral ist der Zweck des Differentials. Das Integral stellt den Gegenstand in völliger Reinheit dar, das Beisammen der Elemente, welches das Integral aus dem reinen Ursprung erzeugt hat. Insofern das Integral den Gegenstand der Natur

bezeichnen soll, ist darin eine neue Kategorie, die des Raumes, wirksam. Denken wir noch einmal an die Differentialgeometrie. Es möge uns das Richtungsgesetz der Tangente durch die erste Ableitung gegeben sein: wir müssen sie integrieren, um das räumliche Gebilde der Kurve zu bestimmen. Der Zusammenschluß mag immerhin die methodische Leistung der Allheit sein, so wird diese Allheit erst fruchtbar für den Aufbau der Natur in der Allheit des räumlichen *Beisammens*. Das Beisammen bedeutet das Zugleichsein, und das Zugleichsein ist nicht, wie man gemeint hat, ein Modus der Zeit, sondern eine Funktion des Raumes. Dinge sind zugleich, das heißt sie sind durch die eine geometrische Einheit des Raumes bestimmbar. Der Fluß der Zeit wird gerade zum Stillstand gebracht. Das bedeutet auch das Draußen und das Außereinander des Raumes, welches durch die Einheit der Allheit dennoch dem Zerfliegen und Zerflattern der Erscheinungen wehrt. Der Begriff der Allheit wird geklärt, wenn man ihn von dem Begriff des Ganzen trennt. Das Ganze ist kein reiner Erkenntnisbegriff. Es setzt die Teile voraus, durch deren Komposition es besteht. Die Kraft der Allheit ist so groß, daß man ihr in der Logik immer ein besonderes Denkgesetz gewidmet hat, das dictum de omni et de nullo. Der eigentliche Sinn dieses Satzes ist, daß die Valenz, die Geltung der Allheit der Mehrheit und der Einzelheit übergeordnet ist. Das wird in der Ethik fruchtbar im Begriff des Staates.

Nikolaus von Cusa hatte gesagt, das Buch der Natur sei in mathematischen Buchstaben geschrieben. Die Buchstaben aber, fügt Cohen hinzu, müssen zu Worten und zu Sätzen verbunden werden. Das eben ist die Aufgabe der Urteile der Relation oder, wie Cohen sagt, der *Urteile der mathematischen Naturwissenschaft*. Wir dürfen nicht

vergessen, daß wir den Gegenstand als Gegenstand der Natur suchen. Die Natur ist seit Kant als Inbegriff ihrer Gesetze gedacht. Diese Gesetze repräsentieren das Sein der Natur. Sie sollen dem Sein Substantialität verleihen. Die Gediegenheit der Substanz scheint daher vornehmlich geeignet, das Sein der Natur zu bezeichnen. So stellt denn auch Cohen das Urteil der Substanz an die Spitze. Wir wissen indessen schon, daß der Anspruch, das Sein schlechthin zu vertreten, der Substanz schwerlich zukommen kann. Es sind schon viele andere Kategorien erzeugt, es werden noch andere folgen, welche alle das Sein der Natur zu vertreten haben. Die Geschichte des Geistes läßt es verständlich erscheinen, daß man den Substanzbegriff in dieser übertriebenen Bedeutung nimmt. Es spukt auch hier die sensualistische Gegebenheit des Seins. Der Raum verbietet es uns, den historischen Ausführungen Cohens zu folgen, die in ihrer Art ein Meisterstück historisch-systematischer Betrachtungsweise darstellen. Viele haben Kant gelesen, sie wissen also, daß Kant die Substanz unter die Kategorien der Relation rechnet. Wie viele haben aber in dieser schlichten Erkenntnis die geschichtliche Umwälzung der Weltanschauung gesehen, die Cohen darin nachweist? Kant hat die Absolutheit der Substanz, welche in Wahrheit der schärfste Ausdruck der Gegebenheit des Seins ist, durch die einfache Konstatierung aufgehoben, daß die Substanz eine Kategorie der Relation ist. Wenn die Substanz angewiesen ist auf ein anderes Sein, wird sie fähig, den Ursprung in sich aufzunehmen. Schon in der Mathematik kann man die Relativität, die Korrelativität des Substanzbegriffes erkennen. Wir haben hier Gelegenheit, zugleich den Fortschritt, man möchte sagen in der Konsolidierung der Natur zu beobachten. Schon in der Reihe, welche die Allheit erzeugt, ja sogar schon

in der Mehrheit wurde das Element seiner Isolierung entzogen. Die mathematische Analogie, die Proportion, bringt die Korrelativität der Elemente noch schlagender zum Ausdruck. Und doch könnte hier der Schein der Gegebenheit noch stören, welcher in der Gleichsetzung der Verhältnisse liegt. Daß die Aufhebung der Isolierung Bereicherung des Inhaltes des Gegenstandes ist, zeigt sich, wenn wir von der Proportion zur Gleichung fortschreiten. Das Problem der Verschiedenheit wird durch die Zahl in den verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung bewältigt. Kraftvoller als die Verschiedenheit bringt der Begriff der Veränderung das Problem zum Ausdruck. Daß uns die Veränderung die Natur energischer zu bezeichnen scheint, liegt aber darin, daß der Begriff der Veränderung dem reinen Denken näher steht. Veränderung ist ein mathematischer Operationsbegriff, wie schon die Veränderliche der Gleichung zeigt. Die Veränderliche ist nicht nur die Unbestimmte, sondern auch die Bestimmbare. Sie kann überdies nicht nur durch die Gleichung, sondern auch durch das System der Ungleichungen zur Bestimmung gebracht werden. So tief greift das Problem der Veränderung durch die Veränderliche in die Mathematik ein. Aber da wird denn auch schon bei der Betrachtung der Mathematik offenbar, daß der Substanzgedanke in Geltung ist. Es hat noch keiner die Veränderliche absolut gedacht, sie ist korrelativ zu den Gliedern der Gleichung. Und doch stellt sie den Gedanken der Erhaltung dar. In ihr erhält sich der Wert der Gleichung. Sie ist die Bestimmbarkeit, das heißt sie hat die Bestimmung auf sich zu nehmen, und in diesem Sinne ist sie Substanz. Die Substanz ist daher so wenig absolut, daß sie sogar in der Mathematik schon korrelativ zur Veränderung ist. Das wird am deutlichsten in der Funktionsgleichung: $y = f(x)$. Das x

ist hier für y da; y muß sich zum Zweck der Bestimmbarkeit in die Abhängige, in die Funktion des x verwandeln. Zweierlei ist damit für den Substanzbegriff gewonnen. Erstens, die Substanz bedeutet nicht absolute ruhige Gegebenheit, sondern Verwandlung, das heißt Veränderung, das heißt Bewegung. Verwandeln kann sich nur, was sich erhält, aber indem es sich verwandelt, verändert es sich, bewegt es sich. Damit sind wir erst bei dem Begriff angelangt, der zweitens den korrelativen Begriff zur Substanz präzise fixiert, und der daher neben dem Begriff der Substanz als Kategorie ausgezeichnet zu werden verdient, nämlich bei dem Begriff der Bewegung. Die Bewegung ist der Grundbegriff der Natur. Die Natur als Äußeres, als das Zusammensein der Elemente war in der Allheit des Raumes angelegt. Nun aber zeigt sich, daß sie der Substanz und der Bewegung bedarf. Man faßt die Bewegung als das Verhältnis von Raum und Zeit: dieses Verhältnis vollzieht, dieses Verhältnis realisiert die Bewegung. Sie löst die Allheit der Raumelemente in die Zeit auf, aber nicht ohne daß sich in den Koordinatenaxen der analytischen Geometrie der Raum für die Bewegung erhält. Es ist gar nicht genug zu bewundern, mit welchem Scharfsinn Cohen die grundlegenden logischen Motive in den mathematisch physikalischen Operationsbegriffen bloßzulegen weiß. Der Grundgedanke der analytischen Geometrie ist durch die eben ausgesprochene These wie durch Blitzlicht erhellt[1]. Indem die Substanz in Korrelation zur Bewegung gesetzt wird, muß sie

[1] Die kleinliche Kritik, wie sie Nelson an der Logik der reinen Erkenntnis geübt hat, verrät in jedem Wort, man möchte sagen in jedem Buchstaben, daß er diese Grundtendenz des Werkes — die Bloßlegung der logischen Grundmotive — überhaupt nicht begriffen hat.

zugleich dem Ursprung gerecht werden. Der infinitesimale Punkt ist der erzeugende Punkt für die Kurve; er muß es für die Bewegung bleiben. Jetzt handelt es sich nicht mehr bloß um die Kontinuität für die Erzeugung des ruhenden Integrals, sondern für die bewegten Punkte, besser: für den Punkt der Bewegung. In ihm erhält sich der Ursprung. So wird die Bewegung konstruktiv, sie erzeugt vermittelst der Funktionsgleichung das Sein. — Das Urteil der Substanz darzustellen reicht die übliche Form der formalen Logik S = P keineswegs hin: ist das S schon da, wenn das Urteil beginnt? Freilich ist es da, aber nur als die unbestimmte Bestimmbare = x. Sie soll die Bestimmung aufnehmen. Wenn man sich daher einmal an die schematische Darstellungsform klammert, so müßte man sagen S ist x für P, das heißt: ist Substanz für P. Die Substanz freilich verwandelt sich in der Bewegung. Dieser Gedanke führt zur neuen Urteilsart des Gesetzes.

In der Verwandlung der Bewegung erhält sich das Gesetz der Bewegung, das Gesetz der Verwandlung der Bewegung. Die Bewegungsgesetze sind es daher, in denen Newton das System der Natur begründet hat. Für die Mathematik kann der Begriff des Axioms zu genügen scheinen; die Physik bedarf des Gesetzes. Worin besteht der Unterschied zwischen Axiom und Gesetz? Die Grundlegung des Axioms führt zu Folgerungen, die für die Ewigkeit geschrieben sind. Es ist sensualistischer Irrwahn, zu glauben, die Axiome seien aus der Beobachtung geschöpft. Wenn das System der Axiome widerspruchsfrei und den mathematischen Bestimmungen gemäß aufgestellt ist, so gelten die Folgerungen für alle Ewigkeit[1].

[1] Nur scheinbar besteht ein Widerspruch zwischen unserer Anschauung und derjenigen von M. Pasch. Wir sind auf dieses Problem im Kommentar ausführlich eingegangen.

Dennoch bleiben die Axiome „Hypotheſen, welche der Geometrie (und nicht nur der Geometrie) zugrunde liegen", um mit Riemann zu ſprechen. Sie ſind Denkſetzungen, und es eignet ihnen ſchon deswegen nicht der Charakter der Abſolutheit. Es iſt einzig und allein die Beobachtung, das Experiment, welches das Geſetz vom Axiom unterſcheidet. Wird aber nun durch die Beobachtung oder das Experiment das Geſetz (und damit der ganze Idealismus) dem Senſualismus des empiriſtiſchen Erfahrungsbegriffes preisgegeben? Das wäre ein arges Mißverſtändnis: Neue Beobachtungen oder Experimente erfordern neue Hypotheſen und können nur auf dieſem Wege der ſpontanen Denkſetzung zu neuen Geſetzen der Natur führen. Im Geſetz wird alſo der Begriff der Natur verankert. Dieſer Gedanke des Geſetzes hat ſich frühzeitig im Begriff der Kauſalität geregt. Auch hier weiſt Cohen an Ariſtoteles und an den Denkgebilden des Mittelalters nach, wie die Gegebenheit den Begriff zerſtört hat. Auch die deutſche Überſetzung der causa als Urſache zeigt die obwaltende Gefahr. Die Sache müſſen wir ablehnen, ſie wäre das gegebene Ding. Reiner kommt der Begriff zum Ausdruck in der Bedingung, die Cohen als die Be-Dingung deutet, das heißt als die Erzeugung des Dinges aus ſeinen Vorausſetzungen. Doch auch hier bleibt das Ding anſtößig. Es handelt ſich nicht um die gegebenen Dinge, ſondern um den Problembegriff des Gegenſtandes der Natur, der beſtimmt iſt, die Dinge in die Geſetze des Verſtandes aufzulöſen. Am kraſſeſten zeigt ſich der Irrweg des Denkens bei Hume. Er will die Kauſalität in die Gewohnheit nivellieren. Das gelingt ihm durch den Kunſtgriff der Sukzeſſion. Die gegebenen Dingvorſtellungen folgen einander in der Zeit, und das hat für die Vorſtellung die Aſſoziation zur Folge. Man ſieht, wie hier der Urſprung verſchüttet wird,

wie damit aber auch zugleich die Kraft und Würde des erzeugenden Denkens für nichtig erklärt wird. Das ist der Kunstgriff der Sophistik, gegen den sich Cohen mit der ganzen Kraft seines sittlichen Idealismus auflehnt. „Ob man Gott und die Seele bestreitet oder anerkennt, das ist verhältnismäßig Nebensache. Wer aber die Vernunft zur Gewohnheit macht, der vergiftet den Quell der menschlichen Wahrheit.“ In so starken Worten bäumt sich der kritische Idealist in Cohen gegen die Schwachmütigkeit und Trägheit des Sensualismus auf. Wir wissen, es handelt sich um das Problem des Inhalts. Die Verschiedenheit im Inhalt soll zur Bestimmung gelangen, und zwar kraft der Verbindung. Das Gesetz vollführt diese Verbindung nicht an fertig gegebenen Elementen, sondern indem es sie in der strengen mathematischen Bindung der Funktion erzeugt. Schon in der Mehrheit war die Korrelativität des B zum A zu betonen. Sie wird inniger, sie wird intensiver, wenn die Kategorie der Funktion in Wirksamkeit tritt. Mehr als je müssen wir uns hier in unserer Darstellung Zwang auferlegen. Es ist nicht der Sinn unserer Schrift, Cohen in allen Einzelheiten seiner scharfsinnigen Untersuchungen zu folgen. Wir wollen den Leser in die Lektüre Cohens einführen. Da kommt es nur auf die großen Linien an, und die Beschränkung wird geradezu zur Pflicht. Bei den oft weit ausgreifenden Expektorationen Cohens darf der Leser das Ziel nicht aus dem Auge verlieren. Es liegt in der schriftstellerischen Eigentümlichkeit Cohens begründet, daß man zumeist die Kapitel bis zum Ende gelesen haben muß, wenn man Anfang und Mitte verstehen will. Das kommt nicht daher, daß Cohen Zwischenglieder unterschlüge, oder daß sich Lücken im logischen Aufbau fänden, es rührt einzig und allein von dem Umstand her, daß Cohen uns das Suchen und Finden der Begriffe

miterleben läßt. Diese Mühe können wir auch unseren Lesern nicht ersparen, wir können sie nur insofern erleichtern, als wir immer wieder darauf hinweisen, wo die Untersuchung hinzielt. Deswegen haben wir die kurze Übersicht vorangeschickt, in der wir auf die Steigerung im Begriff des Gegenstandes aufmerksam machten. Daran möchten wir hier erinnern. Wie zart und fein sind z. B. die Fäden geschlungen, die zur Kategorie der Bewegung führten, und wie ziehen sie sich nun weiter zum Gesetz und zur Funktion! Und wie wächst die innere Spannung im Inhalt des Gegenstandes, wenn jetzt an Stelle der bloßen Mehrheit von A und B die Korrelation von y und x in der Funktion aufgewiesen wird. Hier sind alle charakteristischen Eigenschaften des Denkens am Werk: das Denken des Ursprungs, das Denken der Einheit und der Sonderung und das Substanzdenken der Erhaltung. Ich glaube nicht, daß schon einer vor Cohen die einfache Funktionsgleichung $y = f(x)$ so sehr auf Herz und Nieren geprüft hat, und zwar nicht in der Absicht ihrer mathematischen Begründung — die obliegt dem Mathematiker —, sondern in der philosophischen Absicht, die sich darin verbergenden logischen Motive bloßzulegen. Die Verschiedenheit soll zur Bestimmung kommen, dann muß sie dem Begriff der Zahl gemäß zu einer gewissen Gleichartigkeit abgeschwächt werden. Dazu muß sich das y in das $f(x)$ verwandeln. Dabei aber erhält sich das x als die Substanz für die Verwandlungen des y. Notwendig tritt die Kontinuität hinzu; und die Kontinuität deutet auf den Ursprung. Durch die Bewegung soll das B als x zur Erzeugung kommen. Man hat den Begriff der Ursache idealisiert, indem man die Kraft als Ursprungsbegriff der Bewegung dachte. Es ist ein durch das populäre Denken erzeugter Irrtum, in der Kraft die Empfindung, sei es des

Zuges, des Drucks oder des Widerstandes, zu vermuten Diese, wie alle Empfindungen, sollen vielmehr durch den Ursprungsbegriff der Bewegung zur wissenschaftlichen Definition gelangen. Das bedeuten die mechanischen Differentialgleichungen der Bewegung. Ohne ihre eigentümliche Bedeutung zu verlieren, muß sich hier die Infinitesimalzahl mit dem Gedanken der Substanz als dem Gedanken der Erhaltung des Seins für und in der Bewegung verbinden. So als Ursprungseinheit, die die Erhaltung auf sich genommen hat, bringt sie die Kausalität zur wissenschaftlichen Definition. Die Kausalität deutet auf die Erhaltung des Ursprungs, auf die Erhaltung der Bewegung in dem x der Funktion. Das f (x) aber zeichnet die sich verwandelnde Bewegung aus. Ja, die Bewegung als Ursprung gedacht führt zur neuen Kategorie der Energie. Wie eng der Energiebegriff mit dem Funktionsbegriff verwandt ist, möge man bei M. Planck[1] nachlesen. Die Energie eines Systems erscheint hier als Funktion seiner Zustandsgrößen. Die Energie ist die mögliche Arbeitsleistung, und diese bleibt in ihrer Summe im Weltall konstant. Die Formen der Bewegung, vielmehr die Formen der Energie mögen sich wandeln, wie das y sich in f (x) verwandeln muß, so erhält sich doch die infinitesimale Realität, die nunmehr als Bewegungsursprung zur intensiven Realität wird. Wir sehen, wie Cohen die Früchte seiner Kant- und Leibnizstudien bewahrt: schon frühzeitig hatte er die Realität in der intensiven Größe begründet. Aus dem Unendlichen muß das Endliche erzeugt werden. So entsteht der Gegenstand der Wissenschaft. Alle die methodischen Mittel, welche wir bis jetzt

[1] Das Prinzip der Erhaltung der Energie. 3. Aufl. Leipzig und Berlin. Teubner.

kennengelernt haben, dienen diesem einen Zweck. Die Sichtbarkeit der endlichen Erscheinung wird überwunden, wird aber nicht preisgegeben, sondern verständlich und greifbar gemacht, wenn sie sich dem Gesetz unterwirft, das sich in der infinitesimalen intensiven Realität erhält. Der Aufbau des Gegenstandes der Erfahrung ist damit nicht zum Abschluß gekommen. Aber der Inhalt ist reicher und lebendiger geworden. Die Natur ist ein Inbegriff von Bewegungsgesetzen, und die Bewegung hat ihren Ursprung im Elemente selbst. Aber vielleicht muß der Inbegriff sich noch vertiefen, sich noch mehr zusammenschließen, und dies zwar gerade, indem er sich in die Methoden der Wissenschaft ausbreitet.

Das Urteil des Gesetzes ist das hypothetische Urteil. Das ist der wahre Ort des a priori, denn es verankert die Natur in der Hypothesis. Dabei handelt es sich aber hier noch nicht darum, nach welchen Gesichtspunkten die Hypothesis möge aufgestellt werden: das ist eine Frage der methodischen Urteile. Hier ist vom Inhalt des Gegenstandes die Rede und daß auch in ihn und gerade in ihn die Hypothesis als die Bedingung eindringt. Deswegen hat man auch diesen Gedanken in einem besonderen Denkgesetz ausgesprochen, nämlich dem Satz des zureichenden Grundes. Das ist die Anforderung der Rechenschaftsablage: die Vernunft muß eintreten auch für den Grund der Gesetze der Natur. In der Ethik wird der Begriff des Gesetzes seine Bedeutung nicht verlieren, er wird nur in neuer Eigenart hervortreten. Auch die Energie wird uns als Freiheit des Willens wieder begegnen. So sehen wir auch hier, wie diese Logik für die Ethik angelegt ist.

Wir sagten oben, daß vielleicht noch der Inbegriff zur Fortführung der Begründung des Gegenstandes führen würde. Der Inbegriff sollte die Einheit des Gegenstandes vertiefen;

das ist die besondere Aufgabe des Urteils und der Kategorie des Begriffs. Wir müssen wiederum darauf verzichten, den historischen Exkursionen Cohens zu folgen. Für unsere Zwecke genügt die Anknüpfung an Kant. Was der Begriff als besondere Aufgabe auf sich nehmen muß, deutet sich bei Kant an im Begriff des Gegenstandes als „Gegenstand überhaupt" oder noch präziser als „Einheit des Gegenstandes". Es handelt sich kurz gesagt um die Einheit der wissenschaftlichen Methoden; die Forderung dieser Einheit bringt der Begriff vom Gegenstand zum Ausdruck. Hier gerade gilt es, die große Linie der Entwicklung nicht zu verlieren — die Einzelheiten müssen dann unsere Leser bei Cohen selbst nachlesen. Die ganze Untersuchung wird vorläufig zur Kategorie des Systems hinführen. Aber nur schrittweise führt uns Cohen diesem Ziel entgegen. Die Forderung der Einheit der Methoden wird uns an den Wissenschaften selbst vor Augen geführt. Wir wollen uns hierbei nicht streng an den Gang halten, den Cohen in der Logik der reinen Erkenntnis einschlägt, denn es kommt uns lediglich darauf an, dem Leser Sinn und Bedeutung dieser Urteilsart vor Augen zu führen. Man könnte sagen, daß sich der Weg, den wir bis jetzt zurückgelegt haben, auf höherer Stufe wiederholt. Die Einheit, die die Funktion schafft, führt zur Einheit des Gegenstandes der Mechanik. Wir gehen also wiederum von der Mathematik zur Physik. Hier ist denn schon das System in Wirksamkeit als das System der mechanischen Kräfte, die ihre Einheit im Schwerpunkt haben. Das Gleichgewicht bleibt erhalten, wenn ich innerhalb des Gleichgewichtssystems eine Kraft durch eine gleich starke, gleichgerichtete ersetze. Erinnern wir an das Hebelgesetz: der größere Hebelarm kann bei geringerer Kraft das Gleichgewicht aufrechterhalten. Es scheint also hier ähn-

lich zu sein wie bei der Allheit, wo die Elemente selbst auch nicht aufzählbar waren, also gegenüber dem Zusammenschluß der Einheit der Allheit an Bedeutung verlieren, oder wie bei der Mehrheit, wo die einzelnen Glieder zwar nicht fehlen dürfen, aber der Einheit der Mehrheit subordiniert sind. Indessen ist der Begriff des Systems doch hier bereits ebenso wie schon in der Geometrie in seiner Eigenart erkennbar. Mögen immerhin die Glieder des Systems für sich noch keine Individualität beanspruchen können, so ist sie wenigstens angelegt in der wechselseitigen Bestimmung, die sie ausüben. Das zweite Bewegungsgesetz Newtons, welches von der Einwirkung der äußeren Kraft handelt, könnte die Reinheit des Prinzips vom Ursprung zu trüben scheinen, indem hier die Kraft als von außen gegeben erscheint. Die Funktion und das System klären diesen Irrtum auf. Das System wächst ganz kontinuierlich aus der Funktion hervor, aber es überschreitet auch den Inhalt dieser Kategorie. Die äußere Kraft wird vielmehr zur inneren Kraft des Systems. Die Arbeitsmöglichkeit des Systems, seine Energie, ist die Funktion seiner Zustandsgröße. Aber über den Funktionsbegriff hinaus wird dabei im Systembegriff die Einheit des Gegenstandes betont. Diese Einheit des Systems erweitert sich zur Einheit des Systems der Planeten, zum System der Welt. So bringt der Systembegriff für die Mechanik die Wechselwirkung der Naturkräfte zum Ausdruck: in der Nußschale des Gegenstandes ist so die Welt enthalten. Gehen wir aber von der Physik zur Chemie über, so können wir den Begriff in seiner Form als System noch deutlicher erkennen lernen. Die Stoffe sind nicht gleichgültig gegeneinander, sie können nicht beliebig der eine durch den anderen ersetzt werden im chemischen Gleichgewicht, und das bleibt bestehen, auch wenn, wie wir hoffen

und wünschen, die Physik und die Mathematik mehr und mehr in die Chemie eindringen, wie denn schon heute die Tendenz besteht, die Statik der Stoffe auf die Dynamik der physikalischen Bewegungen zurückzuführen. Aber das System wird endlich in seiner wahren Natur offenbar im Begriff des Lebewesens. Für die Einheit der Lebensform hat sich das lateinische Wort Individuum, eine Übersetzung des griechischen Atoms, eingebürgert. Wir beachten daran, daß es ein Beispiel des Ursprungs bietet: die Einheit des Gegenstandes steigert sich zur Unteilbarkeit. Die Unteilbarkeit bedeutet aber hier vielmehr die Einheit des Zwecks, und erst darin erkennen wir die gesteigerte Bedeutung des Systems als Begriff wieder. Der Gegenstand, das System, das Individuum, sie sind und sollen nichts anderes sein als Selbstverwandlungen des Begriffs. Ihrer eigenen besonderen Bedeutung unbeschadet, tragen sie alle das Wesen des Begriffs an sich. Zugleich erkannten wir, indem wir vom Gegenstand zum Individuum aufsteigen, wie sich die Einheit des Begriffs dabei immer schärfer ausprägt. Das Individuum ist freilich auch Gegenstand, denn bereits der Gegenstand kündigte die Einheit der Methoden an und forderte sie. Dieser Sinn muß im Individuum erhalten bleiben, aber die Methoden erweitern sich. Wo das Lebewesen in Frage steht, kann die mathematische Naturwissenschaft nicht mehr allein genügen. Sie wird keineswegs verabschiedet, aber neue, originelle Gesichtspunkte machen sich geltend, und wir schreiten auf gerader Bahn voran, wenn wir diesen Gesichtspunkten nachforschen. Das Individuum bedeutet zunächst den Organismus. Man darf dieses Wort nur hinschreiben, um beim Leser das Bewußtsein wachzurufen, wie gewaltig sich doch die Einheit des Gegenstandes vertieft hat. Schon in der Chemie konnten die Glieder des Systems nicht

mehr im gleichen Maße als vertauschbar gelten wie im mechanisch-dynamischen System. Die Glieder des Organismus behaupten ihre Eigenart in weit höherem Maß und hören dabei doch nicht auf, als Glieder sich in die Einheit des Systems einzufügen. Die Vereinheitlichung des Systems setzt also im Gegensatz zur Allheit ein Wachstum der Bedeutsamkeit der Elemente des Systems voraus. Und doch besteht diese Bedeutsamkeit vornehmlich in der Wechselwirkung, welche die Glieder aufeinander hinweist, und in der sich doch gerade die Ursprungseinheit des Systems geltend macht. Der Organismus zeigt also, daß das Individuum nicht nur Gegenstand schlechthin, auch nicht nur System im Sinne der dynamisch-mechanischen Naturbetrachtung, sondern vornehmlich Begriff ist. Das wird aber nicht nur bedeutsam für die innere Struktur des Organismus, sondern auch für das Individuum in seiner Stellung zum System der Natur. Denn obgleich das Individuum eine Eigenart logischen Interesses anmeldet, die sich vielleicht im Fortgang der Untersuchung noch steigern wird, so darf es sich dennoch der Allgemeinheit, die den Begriff besonders charakterisiert, nicht entziehen. Das Individuum ist das Individuum der Art und der Gattung. Indem wir uns diesem Gedanken hingeben, erkennen wir die strenge innere Einheit der Methodik. Es vollzieht sich auf höherer Stufe derselbe Prozeß, den die Mehrheit und die Allheit gegenüber dem Problembegriff der Vielheit der Erscheinungen durchzuführen hatte. Damit die Zahl auf allen ihren Stufen anwendbar werden könnte, mußte eben die Vielheit in die Mehrheit abgestumpft werden. So könnte es scheinen, als ob nun sogar die Eigenart des Individuums in Frage gestellt würde, wenn es als das Individuum der Art und Gattung aufgefaßt wird. Aber das Problem dieser Eigenart wird damit

durchaus nicht wie durch einen Machtspruch beseitigt, sondern nur der methodischen Bearbeitung zugänglich gemacht. Indem wir dies zu klären versuchen, werden wir dann wieder auf den Charakter des Systembegriffs in seiner besonderen Bedeutung aufmerksam gemacht, und damit zeigt sich bei aller Übereinstimmung doch der Fortschritt in der Behandlung des Gegenstandsproblems. Was der Begriff des Individuums zu bedeuten hat, macht der Begriff als Zweck- und Ordnungsbegriff offenbar. Die tiefsten Schäden des Aristotelismus liegen in der Verkuppelung der Begriffe Zweck und Ursache zur Zweckursache. Sie hat die Verdinglichung des Zweckbegriffs zur Folge gehabt. Jetzt suchte man den Zweck *in den Dingen*, denen man eine zwecksetzende Kraft zuschrieb. Damit aber wurde das Problem des Zwecks nicht sowohl gelöst, sondern selbst wie eine Lösung behandelt. Der Zweck formuliert das Problem, die Lösung muß unweigerlich immer wieder mit den Methoden der mathematischen Naturwissenschaft gesucht werden. In diesem Sinne stellt z. B. das Individuum das Problem der Erhaltung der Energie als Erhaltung des Stoffes im Stoffwechsel auf. Physiologie und Biologie bedienen sich der Zweckbegriffe des Individuums und des Organismus; ganz allgemein also in dem Sinne, das Problem des Lebens den mathematisch-mechanischen Methoden zugänglich zu machen. Aber auch in der beschreibenden Naturwissenschaft ist der Systembegriff als Zweckbegriff tätig. Das System der Organismen verkümmert, wenn es als die Summe der durch Gottes Schöpfung in endlicher Anzahl gegebenen Gattungen und Arten gedacht wird. Die Einteilung nach Gattung und Arten ist logische Arbeit, stellt die Anwendung der Begriffssystematik auf das System der Natur dar. So bedeutet denn die Abstammung der Arten nichts anderes als den Zweck-

gedanken der Kontinuität der Begriffe als der Kontinuität des Seins. Diese ist nicht gegeben, sondern aufgegeben. Man kann nicht die fehlenden Zwischenglieder gegen die Darwinsche Theorie anführen, ohne denselben Fehler zu begehen, den der Chemiker begehen würde, wenn er das periodische System der Elemente dadurch widerlegen zu können glaubte, daß er darauf hinweist, wie noch zwei Elemente fehlen, deren Existenz vom System gefordert ist. So ist der Gedanke der Abstammung die Formulierung eines Zweckproblems, das die Anforderung, die Zwischenglieder zu suchen, in sich trägt. Auch die übrigen Begriffe des Darwinismus lassen sich mit Leichtigkeit als solche logische Problem-Zweckbegriffe nachweisen. Man sagt: die Organismen passen sich ihrer Umgebung an. Der Ausdruck wird sofort fehlerhaft, wenn man ihnen infolgedessen eine anpassende Kraft zuschreibt. Dann ist man, um ein Gleichnis zu gebrauchen, bei einer Phlogistontheorie der Organismen angelangt. So wie man im achtzehnten Jahrhundert den Prozeß der Verbrennung durch einen Verbrennungsstoff erklären wollte, so begeht der Vitalismus ganz allgemein den Fehler, die Zweckmäßigkeit der Organismen aus einer zwecksetzenden Kraft erklären zu wollen, er erklärt also idem per idem, das heißt in Wahrheit gar nichts. Die Anpassung stellt das Problem; wie es gelöst wird, haben Mathematik, Physik und Chemie zu zeigen. Als anderes Beispiel, das Cohen in diesem Zusammenhang nicht erwähnt, wählen wir den Kampf ums Dasein oder das Überleben der Geeignetsten (survival of the fittest). Man nimmt das Überleben der Tüchtigsten irrtümlich als kausale Erklärung. Man darf nur die Frage aufwerfen: wann ist denn ein Lebewesen fittest? so wird man sofort auf die allgemeine Methodik der mathematischen Naturwissenschaft zurückgeworfen. Von dem

dogmatischen Mißbrauch, den man mit dem Begriff des Kampfes ums Dasein treibt, indem man ihn kritiklos auf die Ethik überträgt, soll hier noch gar nicht geredet werden. Es ist das die Schwäche der monistisch-pantheistischen Weltanschauung, die den Unterschied zwischen dem Sein der Natur und dem Sein des Sollens verwischt. Schon der Begriff des Individuums hätte warnen sollen. Wir haben nicht umsonst von dem Eigenwert des Individuums gesprochen und von dem Zweckbegriff, der sich darin geltend macht. Indessen ehe wir darauf kurz hindeuten, wollen wir noch einmal den Fortschritt im Begriff vom Gegenstand würdigen. Schon der Gegenstand der Mechanik schien die Welt wie in einer Nußschale zusammenzufassen. Erweiterte er doch das System der Punkte zum Weltsystem der Planeten. Aber die Lebewesen waren vergessen: jetzt erst, im Begriff des Organismus und des Individuums, erfüllt sich der Begriff des Gegenstandes als System der Natur.

Das Urteil des Begriffs als das Urteil des Systems gilt in der Logik gemeinhin als das disjunktive Urteil. Man darf es nicht, wie neuerdings geschehen ist, in das hypothetische verwandeln wollen. Es werden damit zwei eigenartige logische Motive verwischt. Auch wenn man die Bedingung in die Funktion verwandelt hat, und demnach die zwei Sätze, die im hypothetischen Urteil zur Einheit verbunden sind, in ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit erkannt hat, so muß man doch das neue Moment zu würdigen wissen, das in der relativen Selbständigkeit der Glieder der Einteilung, die das disjunktive Urteil am Begriff vollzieht, liegt. A ist entweder B oder C oder D — hierbei werden die Glieder B, C, D usw. zwar alle von der Einheit des Systembegriffs, dem sie angehören, beherrscht und zusammengehalten, aber in ihrer gegenseitigen

Bestimmung und Exklusivität liegt doch eine weit größere Selbständigkeit als bei den Gliedern der Funktion. Das x in der Funktion ist schlechterdings ein x für y, daher verwandelt sich das y ja auch in f(x). Das C, D usw. bedeutet aber für sich ein Glied oder ein Individuum. Man hat auch diesem Urteil entsprechend ein neues Denkgesetz, das Denkgesetz des ausgeschlossenen Dritten, aufgestellt. Cohen deutet es in dem Sinne, daß es die Gewähr für die Durchführbarkeit des Systems enthält. Es muß möglich sein, die Gliederung der Natur nach dem System des Begriffs vorzunehmen, sonst ist alle wissenschaftliche Mühe umsonst. So bildet dieses Denkgesetz ähnlich dem des Widerspruchs auch ein Bollwerk wider die Sophistik und den Skeptizismus.

Im Zweckbegriff, der sich in so prominenter Weise bereits im System der organischen Naturwissenschaften zur Geltung bringt, liegt nun auch der Übergang zur Ethik. Die Eigenart des sittlichen Seins wird im Menschen als Selbstzweck, der die Autonomie des Sittlichen begründet, begreifbar.

Der Inhalt des Gegenstandes ist entworfen und der Gegenstand als die Einheit der Methoden bestimmt. Ein gewisser Abschluß in der Entwicklung ist damit offenbar erreicht. Aber ist es ein definitiver Abschluß? Vergessen wir nicht, daß die Kategorien unter den Begriff der Hypothesis fallen. Es kann sein, ja es ist mit Sicherheit anzunehmen, daß der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis zur Aufstellung neuer methodischer Grundbegriffe zwingen wird. Damit wird natürlich das gesamte Problem der Logik der reinen Erkenntnis immer wieder neu aufgerollt. Cohen ist also weit von der Arroganz des Dogmatikers entfernt, seine Leistung für eine absolute zu halten. Mit der Freudigkeit und Bescheidenheit des Genies erkennt er gerade darin das Verdienst des kritischen Idealis-

mus, dem Fortschritt der Wissenschaft durch den Begriff der Hypothesis Tür und Tor offenzuhalten[1].

Die bis jetzt aufgestellten Kategorien und Urteile stellen ein Rüstzeug der Forschung dar. Wenn sich aber die Frage erhebt, wie weit reicht denn die Kompetenz all dieser Begriffe, dann merkt man wohl, daß der Logik noch allerhand zu tun übrig bleibt. Zwar um den Dogmatismus des Materialismus, der die reine Erkenntnis überhaupt leugnet, werden wir uns dabei nicht weiter zu kümmern brauchen. Er macht im Grunde genommen den Scherz, daß er die Dinge für uns denken läßt. Aber auch ernstere Forscher möchten die Urkraft der reinen Erkenntnis schmälern, indem sie ihr Gebiet auf Kosten einer vorgeblich selbständigen Erfahrung einschränken. Die Empfindung erhebt sich drohend, und in ihrem Begriff vornehmlich kristallisiert sich das Problem der Urteile der Methodik. Allgemeiner aber steht der Geltungswert der reinen Erkenntnisse in Frage. In den Problemen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit kündigt sich das Interesse der Forschung an.

Das Urteil der Möglichkeit eröffnet den Reigen der Urteile der Forschung oder der kritischen Urteile. Der Begriff der Möglichkeit leidet unter der Vieldeutigkeit, die der Wortsinn durch den Zusammenhang mit dem Terminus des Vermögens kundgibt. Cohen verfolgt die Komplikationen, die sich daraus im Verlauf der Geschichte ergeben haben, und auf die wir hier nur vorübergehend hindeuten können. Wenn die Megariker die Möglichkeit überhaupt verwarfen, so wurde sie

[1] Es wäre lehrreich, hier einen Vergleich zwischen der Marburger und der Friesschen Schule einzufügen. Der Dogmatismus der letzteren würde dabei nicht gerade gut fahren. Indes muß ich auch hier wieder auf meinen Kommentar verweisen.

unter dem Einfluß des Aristoteles zur Potentialität des Vermögens verdinglicht. Und doch hätte hiervor schon der Gedanke der Hypothesis, der auch die Möglichkeit dem reinen Ursprung anvertraut, schützen sollen. Daß aber so der grundlegende Charakter des Denkens nicht rein zur Durchführung kam, liegt vornehmlich in der ungenügenden Scheidung zwischen Psychologie und Logik, wo denn die erstere besonders störend durch den Begriff der Empfindung eingewirkt hat. Die Zweideutigkeit, die hierdurch in unsere Frage kommt, ist besonders bei Kant sichtbar geworden, der das Mögliche als das bloß Denkbare gemäß dem Satz des Widerspruchs zum analytischen Denken machte und seiner Terminologie gemäß erst dem synthetischen Denken, welches Anschauung und Begriff verbindet, die reine gegenstandserzeugende Ursprungskraft zulegte. Deshalb konnte er sogar für die Wirklichkeit den „Zusammenhang mit der Empfindung" als mit einer materialen Bedingung fordern. Was in diesem Abweg etwa Haltbares sei, muß bei der nächsten Urteilsart erwogen werden, für jetzt ist der schwere Schaden zu betonen, der durch diese Terminologie dem Begriff des reinen Ursprungs zugefügt ist. Die Möglichkeit des Gegenstandes zu befestigen, war die einzige Aufgabe aller naiven Kategorien. Darf sie nun nachträglich etwa der Empfindung anvertraut werden? Vielmehr muß man einsehen, daß der ganze Apparat der naiven Kategorien erdacht worden ist, um den Anspruch der Empfindung zu befriedigen. Wir werden sehen, wie die Empfindung nicht einmal fähig ist, diesen Anspruch zu formulieren, geschweige denn ihn aus eigener Kraft zur Lösung zu bringen. Sie ist dazu ganz und einzig und allein auf die Kategorien des reinen Denkens angewiesen. Damit klärt sich dann aber auch der kritische Sinn des Begriffs der Möglichkeit. Möglichkeit ist

eine Kategorie der Forschung, als möglich muß gelten, was das Rüstzeug der Forschung erweitert: möglich sein heißt Erkenntnis spenden. Aber ein neuer Gesichtspunkt drängt sich auf. Ist denn Erkenntnis nur Erkenntnis der mathematischen Naturwissenschaft? Schon innerhalb der Logik tritt der Zweckbegriff in der Biologie auf und leitet damit vom Sein der mathematischen Naturwissenschaft zu dem der Ethik über. Auch für die Ethik aber wird sich das Problem der Möglichkeit erneuern, und auch hier darf es nicht dem Ungefähr des Zufalls preisgegeben sein. Und bestünde es etwa für die Ästhetik des reinen Gefühls in minderer Kraft? Wenn wir das Mögliche also im Sinne des Erkenntnisspendenden nehmen, so ist der Begriff der Erkenntnis jedenfalls in seiner weitesten wissenschaftlich kritischen Bedeutung zu fassen, nämlich für alle Glieder des Systems der Philosophie. Nicht nur für das reine Denken der Logik, sondern auch für die Bewußtseinsrichtungen der Willensbewegung in der Ethik und des reinen Gefühls in der Ästhetik und endlich für die Vereinigung aller dreier Richtungen in der Einheit des reinen Bewußtseins der Psychologie ist das Problem der Möglichkeit in Frage. Daher gilt es vor allem, die Einheit des Problems in einer besonderen kritischen Kategorie auszuzeichnen. Wir haben aus innerem logischen Zwang der Sache diese Kategorie soeben schon mehrfach genannt: es ist die Kategorie des Bewußtseins. Als möglich darf nur gelten, was aus dem tiefen und reinen Quell des wissenschaftlichen Bewußtseins geschöpft wird. Das Bewußtsein ist kritische Kategorie, das heißt, vor der Kritik des wissenschaftlichen Bewußtseins muß das, was als möglich auftritt, standhalten können. Die eminente kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Festsetzung kann nur im Vorübergehen angedeutet werden. Wie steht es um die Probleme des Unter-

und Überbewußtseins, wie um Spiritismus und Okkultismus?, wie um deren wissenschaftliches Zerrbild, die innere Selbstbespiegelung der Intuition? Können sie vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein standhalten? Verbirgt sich nicht vielmehr in ihnen das Pseudoproblem der Entstehung des Bewußtseins? Dies müssen wir von der Schwelle abweisen. Zu diesem Zweck unterscheiden wir Bewußtsein und Bewußtheit. „Die Frage, wie es zugehe, daß der Mensch und das Tier Bewußtsein haben, schließen wir aus dem Zusammenhange zulässiger Probleme aus." Die Frage nach der Entstehung des Bewußtseins ist in diesem Sinne vielmehr die nach der Entstehung der Bewußtheit. Will man wissen, wie das Bewußtsein entsteht, so mag man sich an die Wissenschaft und in erster Linie an die Logik wenden. In den gegenstandsbegründenden Kategorien entfaltet sich das Bewußtsein und legt sich dem wissenschaftlichen Blick dar. In der Frage nach der Bewußtheit dagegen spukt der Mythos. Woraus sollte man die Entstehung der Bewußtheit erklären? Man hat ja alle methodischen Mittel weggenommen, denn diese sind als Methoden der Wissenschaft bereits Methoden des wissenschaftlichen Bewußtseins.

Das Urteil der Möglichkeit als Urteil des Bewußtseins gibt seinen innersten Sinn im Begriff der Hypothese kund. Die Hypothese ist also die zweite Kategorie, die wir in dieser Urteilsart auszeichnen müssen. Wir nannten die methodologischen Kategorien der Forschung auch kritische Kategorien. Die Tendenz dieser Bezeichnung wird hier klar. Die kritischen Kategorien dienen dazu, die Forschung gegen sich selbst und den Apparat methodischer reiner Erkenntnisse kritisch zu machen. In der Hypothese muß diese Kritik sich vornehmlich geltend machen in der Untersuchung der Durchführbarkeit, Verwendbarkeit und eventuell sogar der Ersetzung der naiven Kategorien

durch neue. Wir wollen von den Beispielen, die Cohen hier bringt, nur zwei anführen. Eine Durchführung der Kategorien der Substanz und der Zahl war die Hypothese des Atoms. Das Atom ist die Hypothese, Substanz und Zahl sind die Kategorien, die bei Aufstellung der Hypothese zur Durchführung gelangten. Die Vereinbarkeit der Kategorien muß sich in der Forschung bewähren. Hier nahm Faraday Anstoß und ersetzte unter dem Gesichtspunkt der infinitesimalen Realität und des Raumes das Atom durch die Energie. Es steht aber auch nichts im Wege, anzunehmen, daß im Fortschritt der Forschung neue Kategorien auf den Plan treten, die sich aber immer, der Kritik des Bewußtseins gemäß, dem Urteil der Möglichkeit in der Hypothese unterziehen müssen. Diese Vereinbarkeit der Kategorien wird nun besonders durch eine neue kritische Kategorie, die Kategorie des Maßes, ermöglicht. Das Krumme und Gerade, das Endliche und Unendliche müssen durch ein gemeinsames Maß vereinbar gemacht werden. Und auch hier tritt die Unendlichkeit wieder als Ursprung im wissenschaftlichen Bewußtsein auf. Die Maxima und Minima, die mehrdeutigen Ausdrücke können als Beispiel dienen, wo das Maß wieder nur gefunden wird durch den logisch mathematischen Grenzübergang durch das Unendliche. Die Kritik des Bewußtseins ist freilich neuerdings durch die sogenannte Psycho-Physik auf eine harte Probe gestellt worden.

Auf den ersten Anblick könnte es scheinen, als ob sich die Psycho-Physik ja gerade im Sinne und Geist des hier vertretenen Idealismus bewegte: sie versucht ja durch den Begriff des Maßes das Psychische und das Physische vergleichbar zu machen. Dieser Schein kann uns nicht mehr irreführen. Die darin enthaltene Korrelation von Materie und Bewußtsein, die vielmehr eine Nebeneinanderstellung und Verselbstän-

digung beider Glieder ist, müssen wir als unkritisch ablehnen. Die Geschichte der Philosophie als die Geschichte des wissenschaftlichen Geistes vollzieht sich in der immer klareren und deutlicheren Durchführung der Einsicht, daß die Materie selbst ein Begriff des Denkens ist. Seit Fr. Albert Lange sollte die Erkenntnis Gemeingut der Gebildeten sein, daß sich im Begriff der Materie das methodische Denken verbirgt. Aber auch hier hat die Empfindung störend gewirkt. Ist denn die Empfindung unmittelbar des Maßes zugänglich? Es wirkt tragikomisch, daß der Begründer der sogenannten Psycho-Physik, Fechner, gerade die Unselbständigkeit der Empfindung nachgewiesen hat. Es ist ein Rückfall in den krassesten Dogmatismus, wenn man vom Empfindungsunterschied statt von der Unterschiedsempfindung spricht. Der Unterschied, also das denkende Unterscheiden ist es ja, was die Empfindung erst zur Definition bringt. Der Empfindungsunterschied macht die Empfindung zu einem Ding. Es verbirgt sich darin eine Kategorie, die erst in der nächsten Urteilsart zur Sprache kommen kann, aber soviel kann man schon hier einsehen, daß es sich bei der ganzen Psycho-Physik um das unerlaubte, weil falsch formulierte Problem der Bewußtheit, statt um ein Problem des Bewußtseins handelt. Man möchte eben gerne wissen, wie es kommt, daß der Mensch überhaupt Empfindung hat. Das ist die unkritische Möglichkeit. Die Empfindung steht wirklich zur Diskussion, aber, wie wir schon sagten, selbst das Problem, zu dem sie das Denken anreizt, muß vom Denken formuliert werden. Die kritische Möglichkeit liegt in der Ermöglichung des Gegenstandes gemäß den Methoden der Logik der reinen Erkenntnis.

Diese Möglichkeit bezieht sich, wie schon gesagt, auf alle Arten und Richtungen des Bewußtseins. Der Wille ist Bewegung, Bewegung ist ein Grundbegriff der Logik. Daher

ruht jedenfalls z. B. die Ethik auf dem Fundament der Logik. Das wird sich auch ferner etwa für den Begriff der Allheit in Ethik und Ästhetik, so aber auch für die anderen Kategorien durchführen lassen.

Wie in allen Urteilsarten führt auch in dem Urteil der Möglichkeit der Ursprung das Wort. Alle Mittel, die die Wissenschaft erdenkt, um das Problem der Empfindung zu lösen, die reinen Erkenntnisse insgesamt, müssen aus dem reinen Bewußtsein der Wissenschaft erzeugt werden, so daß man wohl sieht, wie die Kategorie des Bewußtseins den Ursprung in sich aufgenommen hat. Die Mittel und Werkzeuge, die diesem Ursprung entquellen, dienen, wir sagten es schon, alle der Empfindung. Denn unsere Losung lautet „gegen die Selbständigkeit der Empfindung; aber für den Anspruch der Empfindung". Daß die Empfindung diesen Anspruch selbst nicht zu formulieren vermag, hat schon die letzte Urteilsart dargetan. Wir werden jetzt sogar sehen, daß das Problem, welches die Empfindung stellt, über die Empfindung hinausreicht, zum besten Beweis dafür, daß es sogar ungenau ist, zu sagen, die Empfindung stelle das Problem, während man sagen müßte, das Denken stellt das Problem für die Empfindung. Dies zeigt sich nun ganz besonders deutlich im Urteil der Wirklichkeit. Das ist die allgemeine Auffassung der Philosophie des gesunden Menschenverstandes, es sei die Wirklichkeit, auf welche die Empfindung hinweist. Der Sensualismus will nur das als wirklich gelten lassen, was wenigstens der Möglichkeit nach empfindbar sei. In seiner strengsten Form als Positivismus identifiziert er sogar die Wirklichkeit mit der Empfindung. Die exakte Wissenschaft freilich belehrt uns anders. Zuerst sollte schon stutzig machen, daß als wirklich auch solche Qualitäten gesetzt werden, die der Empfindung unmittelbar

gar nicht zugänglich sind. Magnetismus und Elektrizität dürften doch schwerlich als nicht wirklich bezeichnet werden. Dennoch sind sie der Empfindung nicht unmittelbar zugänglich. Ferner denke man an die Skala der Farben und Töne. Das ultraviolette Licht, das ultrarote Licht hat noch keiner als Licht wahrgenommen. Dennoch behaupten wir ihre Realität, und zwar als Lichtarten. Man darf sich hier auch nicht wie Kant auf „den Zusammenhang mit der Empfindung" berufen. Daß man ein Summen im Ohr hört, wenn man den Nervus acusticus mit dem elektrischen Strom reizt, daß man eine Lichterscheinung hat, wenn man geradeso mit dem Nervus opticus verfährt, kann nichts beweisen, denn die Empfindungen, die man dann hat, sind eben ein Ton und eine Lichtempfindung, aber keineswegs eine Elektrizitätsempfindung. Man darf diese Überlegung nur auf die durch nicht sichtbare Lichtstrahlen erzeugte Wärmeempfindung übertragen, und man sieht, daß unser Einwand auch hier zu Recht bestehen bleibt. Deutlicher wird die Unfähigkeit der Empfindung, ihren Anspruch selbst aufzustellen oder gar zu erfüllen, wenn wir uns fragen, wie denn das Wirkliche bestimmt wird, auf welches die Empfindung vorgeblich hinweist. Als wirklich gilt doch zunächst und in erster Linie das Einzelne. Gerade für das Einzelne ruft man auch die Empfindung zum Bürgen an, wie der konsequente Nominalismus beweist, der immer zugleich Sensualismus ist und auf Kosten des Einzelnen das Allgemeine leugnet. Hier müßte nun freilich schon die Vielheit der Sinne stutzig machen. Heute kennt man außer den herkömmlichen fünf Sinnen noch einen besonderen Temperatursinn, einen statischen Sinn usw. Die Sinne scheinen also, statt das Einzelne zu geben, es vielmehr in Einzelne zu zerlegen. Endlich aber steht dem ja auch die von Johannes Müller begründete Lehre von

den spezifischen Sinnesenergien entgegen. Derselbe objektive Reiz erzeugt, wenn er verschiedene Sinnesorgane trifft, verschiedene Empfindungen; verschiedene Reize, wenn sie dasselbe Sinnesorgan treffen, erzeugen Empfindungen von ein und derselben Art. Daher geht es auch nicht an, zu sagen, nicht in der Empfindung selbst etwa, sondern in dem von der Empfindung angezeigten Reiz läge die Wirklichkeit. Denn über den Reiz sagt die Empfindung selbst gar nichts aus. Das Denken muß zu Hilfe kommen und bestimmen, was das Wirkliche ist. Aber wir werden durch den Anspruch der Empfindung doch in der Erkenntnis des Problems der Wirklichkeit gefördert. Das Einzelne ist das Wirkliche, daher müssen wir das Einzelne als Kategorie auszeichnen. Es ist eine Kategorie der Forschung, keine naive Kategorie. Unter den naiven Kategorien durften wir das Einzelne nicht dulden. Die Elemente der Mehrheit z. B. durften nicht durch die Kategorie der Einzelheit selbständig gemacht werden. Sie erhielten ihren Sinn und ihre Bedeutung von der Mehrheit her, wie auch die Allheit ihre Elemente in gleicher Weise beherrscht. Für die Forschung aber stellt das Einzelne ein wirkliches Problem auf. Die Forschung hat ein Interesse daran, das Einzelne zunächst einmal in strenger Isolierung herauszuheben. Dazu reichen sämtliche naiven Kategorien nicht hin: ihr Gegenstand ist der Gegenstand überhaupt, sie weisen immer aufs Allgemeine hin, sogar das Individuum ist das Individuum seiner Gattung. Hier sind wir nun an dem Punkt angelangt, wo der methodische und kritische Idealismus immer seine härteste Probe zu bestehen hat. Man glaubt nun einmal, des Einzelnen nur in der Empfindung Herr werden zu können. Und doch ist diese Tendenz in einem groben Mißverständnis begründet. Begnügt sich die Wissenschaft etwa mit dem Aufzeigen ihrer

Objekte? Und verändert nicht das Objekt sein Aussehen verglichen mit demjenigen, das es mir bietet, wenn es der Andere ansieht, dem ich es aufzeige? Es genügt aber vollkommen, auf die früher angeführten Schwierigkeiten im Begriff der Empfindung zurückzuverweisen, um zu zeigen, wie die Empfindung an ihrem eigenen Problem verzweifeln muß. Sogar das Denken der Religion hat hier die Wissenschaft mehr gefördert als das Pochen auf die Sinnlichkeit. Die Religion hat Gott als den Einzigen gedacht, obgleich man ihn nicht wahrnehmen kann. Das Problem des Einzelnen müßte unlösbar bleiben, wenn nicht das Denken aus eigenen Mitteln Wege erdächte, um seiner Herr zu werden. Das Einzelne muß als Größe festgelegt werden. Die Größe ist die Kategorie, welche den Sinn der Kategorien der Wirklichkeit und Einzelheit enthüllt. Was als wirklich gelten soll, muß sich als Größe bestimmen lassen. Ein beliebtes Argument gegen Kants Lehre vom Raum war immer, daß sie die einzelne räumliche Gestalt nicht zu erklären vermöge. Hier verbindet sich Irrtum und Wahrheit. Es ist einerseits ganz und gar nicht die Aufgabe des Raumes, für die Einzelheit der Gestalt einzustehen, denn er bedeutet schlechthin die Allheit seiner Elemente; andererseits liegt ein berechtigtes Problem in der Frage nach der einzelnen Gestalt. Zu seiner Bewältigung ist eben die Kategorie der Größe vorhanden. Die analytische Geometrie macht es kund. Hier wird die Allheit des Raumes mit Hilfe der Zahl zur Raumgröße bestimmt. Man sieht nun freilich auch, daß die Größe einen Begriff verlangt, den wir bis jetzt sorgfältig vermieden haben, nämlich den Begriff der Gleichheit. Die Gleichheit gehört nicht in die naiven Kategorien, wir hatten sie dort ausdrücklich vor der Verwechslung mit der Identität zu schützen, und auch in der mathematischen Gleichung

kam es nicht so sehr auf die Gleichheit an — sie konnte ja auch Ungleichung sein — als auf die funktionale Abhängigkeit und die Bestimmung der Unbekannten. Hier dagegen, bei den kritischen Kategorien ist die Gleichheit so sehr am Platz, daß man sie in der Mathematik seit Euklid sogar als ein besonderes Denkgesetz ausgezeichnet hat: sind zwei Größen einer dritten gleich, so sind sie untereinander gleich. Auf der Größe beruht die Gleichheit. Denken wir noch einmal an die analytische Geometrie. Sie kommt nicht ohne die Vergleichungsgröße, die hier als Strecke auftritt, aus. In der Tat ist es die Kategorie der Strecke, durch die das Einzelne als Größe bestimmbar wird. Damit ist nun aber auch die Kompetenz des Einzelnen in der Erzeugung der Wirklichkeit erschöpft. Vergessen wir nicht, daß wir es mit Kategorien der Forschung zu tun haben. Die Forschung verlangt freilich zunächst die strenge Heraushebung des Einzelnen, geradezu seine Isolierung. Aber das ist nur der erste Schritt. Neben und zugleich mit den Farben existieren die Töne, die Wärme ist nicht weniger wirklich als Elektrizität und Magnetismus usw.: kurz, die vielen Einzelnen beanspruchen dieselbe Wirklichkeit wie das Einzelne. Das Einzelne verharrt nicht in der Isolierung, sondern es tritt in Beziehung zu den anderen Einzelnen. Daher kann auch nicht die Strecke als die ausreichende Kategorie bezeichnet werden. Die Kompetenz der Wirklichkeit reicht weiter. Die Strecke bleibt beim quantitativen Maßstab stehen und so auch die Größe. Aber die Gleichheit versagt an der Infinitesimalzahl, in der doch die vielen Einzelnen (Empfindungen) objektiviert werden. Das Problem der Wirklichkeit ruft schließlich die ganze Mathematik zu Hilfe. Nur mit ihrer Unterstützung kann das Problem der Wirklichkeit für die mathematische Naturwissenschaft bewältigt werden.

Die Reinheit der Mathematik sollte die Wirklichkeit vor der Zweideutigkeit der Empfindung bewahren. Indessen hat hier der Begriff der intensiven Größe irregeführt. Wir haben schon früher gesehen, wie man mit Hilfe der Kategorie des Maßes glaubte, Geist und Materie vereinbar zu machen für das Wirkliche. In der Tat spielt das Maß auch für die Wirklichkeit seine Rolle. Denn wenn die quantitative Betrachtung der Größe auch an der Infinitesimalzahl zerschellt, so bleibt diese letztere doch dem Maß unterworfen. So wenig das Maß geeignet war, Körper und Seele, Materie und Denken vergleichbar zu machen, so wenig kann dies die Größe, und sei es auch die intensive Größe, tun. Die Empfindung wird als Größe durch Physik und Physiologie objektiviert. Unmittelbar kommt ihr dagegen keine Größe zu. Und hier sieht man erst den Fehler der Psycho-Physik ganz klar: sie verdinglicht die Empfindung, indem sie ihr selbst Größe verleiht. Nun haben wir nicht mehr Unterschiedsempfindungen, das heißt, es kommt uns nicht ein objektiv existierender, durch das Denken gesetzter Unterschied zum Bewußtsein, sondern, und das ist der Fehler, die Empfindungen werden nun selbst durch das Maß der Größe und der Zahl vergleichbar. So verdoppelt man, ohne es zu merken, die Welt der Gegenstände, und dagegen hilft es auch nichts, wenn man nachträglich Nacht- und Tagesansicht, Außen- und Innenwelt durch das Zauberwort der Identität verbindet. Es darf nur eine objektive Wirklichkeit der Natur geben, und die Physiologie bemächtigt sich mit den Mitteln des Denkens auch der Empfindung.

Auch die hier entfalteten Kategorien behalten ihren Wert für die übrigen Glieder des Systems der Philosophie. In der Chronologie wird die Zeit und die Zahl, in der Geographie der Raum für die Geschichte und die Geisteswissenschaft

fruchtbar. Die Vorstellung der Schriftsteller und der Zeugen meldet das Problem der Wirklichkeit für Geschichte und Recht an. In den Problemen des Realismus und Idealismus wird die Frage der Wirklichkeit für die Ästhetik brennend. Man erkennt wohl, daß wir unser Rüstzeug nicht nur für die Logik geschmiedet haben.

Die Durchführung des Urteils der Wirklichkeit zeitigte den Gedanken, daß die Isolierung des Einzelnen, in der wir vorerst die Wirklichkeit befestigt hatten, gerade im Interesse der Wirklichkeit wieder aufgehoben werden müßte, daß mit anderen Worten das Einzelne in den Zusammenhang der Wirklichkeit gestellt werden muß. Damit scheint zunächst kein neues Problem aufgeworfen zu sein, denn die naiven Kategorien könnten hierfür einzustehen scheinen. Indessen ist es nicht so gemeint. Das Einzelne als Einzelnes soll erhalten bleiben und dennoch in den Zusammenhang der Wirklichkeit eingehen. Die naiven Kategorien kennen ja aber gar kein Einzelnes. Und so ist schon klar, daß weder der Zusammenhang des Systems noch der Mehrheit noch irgendeiner naiven Kategorie gemeint sein kann. Erst wenn das Einzelne als ein notwendiges Glied im Gewebe der Wirklichkeit erkannt wird, hat es sich in der Wirklichkeit befestigt und sie sozusagen in sich aufgesogen. Das wird natürlich nicht ohne die naiven Kategorien geschehen können, aber bei ihnen liegt das Interesse hier nicht. Die naiven Kategorien stellen in ihrer Gesamtheit das Rüstzeug des a priori dar, mit welchem die Forschung beginnen muß. Jetzt aber im Urteil der Notwendigkeit handelt es sich um den Fortgang und das Ende als Ziel des Denkens. Das ist das neue Problem, welches geschichtlich zuerst in seiner ganzen Größe von Aristoteles durchgeführt ist. Nehmen wir auch hier einmal wieder das Resultat der Untersuchung des

besseren Verständnisses wegen vorweg: das Urteil der Notwendigkeit ist das Urteil des Schlusses, denn vermittelst des Schlußverfahrens allein wird das erreicht, worauf wir jetzt hinzielen, nämlich die Befestigung des Einzelnen in der Wirklichkeit. Durch den Schluß verwandelt sich das Einzelne in den allgemeinen Fall.

Wir beginnen wieder von vorne. Das Einzelne ist nicht nur Exemplar seiner Gattung, sondern für die Forschung wird es zum allgemeinen Fall seines Naturgesetzes. Solange es als Einzelnes betrachtet wird, genügt ihm gegenüber die Beobachtung. Auch diese ist keineswegs ein passives Hinnehmen eines Gegebenen, sondern sie bedient sich des ganzen Apparates der reinen Erkenntnisse. Zum allgemeinen Fall indessen wird das Einzelne erst durch den Versuch. Hier wird die Spontaneität dringlicher und deutlicher. Der allgemeine Fall wird als idealer Fall aus dem Denken erzeugt und konstruiert. Er steht unter der Forderung der Wiederholbarkeit. Schon darin zeigt sich, daß das Einzelne seiner Isolierung entrissen wird. Es regt sich der Ursprung in der Antizipation der Zukunft. Ganz machtlos ist dem Problem des allgemeinen Falles gegenüber der populärwissenschaftliche Begriff der Induktion. Man denkt die Induktion als das Zusammenlesen des Einzelnen zum Begriff. Man gesteht also ein, daß das Einzelne für sich betrachtet das Allgemeine noch nicht enthält; wie kann man dann hoffen, es durch die Summation aller Einzelnen, die es doch allesamt nicht enthalten, zu gewinnen. Zudem hätte man bedenken sollen, daß doch auch die Induktion ein Schluß ist. Kann es aber einen Schluß geben, dem nicht ein Allgemeines zugrunde läge? Das Experiment dient dazu, zum speziellen Naturgesetz zu führen. Die speziellen, dennoch allgemeinen Naturgesetze dürfen wir nicht mit den allgemeinen Prinzipien

oder reinen Erkenntnissen verwechseln. Sie sind ausdrücklich erdacht, um das Einzelne mit den reinen Erkenntnissen zu verknüpfen. Diese Verknüpfung, die man nicht als Subsumtion denken darf, vollzieht der Schluß. Er kann dies nur, indem eine neue Kategorie, die Kategorie der Besonderheit (das Besondere) in Kraft tritt.

Die Kritik, welche Cohen am ganzen Schlußverfahren und insbesondere an der Syllogistik übt, und die wir hier leider nur in den wichtigsten Grundzügen reproduzieren können, gehört zum Tiefsten und Bedeutsamsten, was die moderne logische Literatur zutage gefördert hat. In der Besprechung der unmittelbaren Folgerungen hält nur die conversio per accidens vor der Kritik stand, die Äquipollenz und die Opposition werden in ihrer Unfruchtbarkeit als Tautologien abgelehnt, ebenso die Subalternation und die Kontraposition. Die Konversion hat wenigstens das Gute, daß sie die Kategorie des Besonderen zum Vorschein bringt. Aber man kann hier schon sehen, wie die falsche Struktur des Urteils und der äußerlich formalistische Schematismus verderblich auf das Verständnis der logischen Formen eingewirkt hat. Alle S sind P wird per accidens konvertiert in einige P sind S. Dieses Einige ist nun geradezu ein logisches Monstrum. Die Logik geht überall auf Bestimmtheit und Bestimmung aus. Die Einigen aber sind gerade die unbestimmte Anzahl: ich weiß nicht wieviel. Die ganze Struktur des Urteils ist falsch. S ist nicht P, sondern S ist x für P. Es handelt sich in diesem Urteil nicht um die Quantität des Subjekts, ob es alle S sind oder einige — die Anzahl steht gar nicht in Frage. Die Allgemeinheit, nicht die Allheit, wird vielmehr für die im Urteil enthaltene Relation, nicht also für das S oder das P ausgesagt. Man muß zunächst Allgemeinheit und Allheit unter-

scheiden. Für die Allheit sind die einzelnen Elemente für sich bedeutungslos. Umgekehrt kommt jedes Element bei der Allgemeinheit in Betracht. Das hier Notwendigkeit gilt, ist es, was die Allgemeinheit erst begründet. Die Ausnahme wird abgewehrt, jeder Einzelne ist gemeint. Auf den Zusammenschluß der Einzelnen kommt es dabei gar nicht an. Die Allgemeinheit liegt in dem Jeder. Die Relation, für welche diese Allgemeinheit ausgesagt wird, betrifft ferner nicht ein gegebenes S und P, sondern das S ist das X, welches durch das P erst bestimmt wird. Und diese Relation gilt allgemein. In dem Urteil: alle Menschen sind sterblich, wird daher der Begriff Mensch erst durch das Prädikat der Sterblichkeit bestimmt und erzeugt, und diese Bestimmung wird für den Begriff als allgemeingültig ausgesagt. Kehren wir jetzt zur Konversion zurück, so sehen wir, daß es nicht auf die einigen P, welche S sind, ankommt, sondern auf die Besonderheit, die nicht von der Allgemeinheit betroffen wird. Die Anzahl steht nicht in Frage.

Aber nicht die unmittelbare Folgerung, sondern erst der Schluß bringt die Bedeutung des Besonderen zur klarsten Entfaltung. Auch hier ist der Schematismus der Syllogistik irreführend gewesen. Wozu ist denn der ganze Schlußapparat überhaupt erdacht? Vergessen wir es nicht: zur Befestigung des Einzelnen, und das Einzelne gerade hat man im Schematismus der formalen Logik gar nicht ausgezeichnet[1]. Das schwere Problem, welches der Schluß zu lösen hat, ist die Stiftung der Notwendigkeit für das Einzelne und seine Verwandlung in den allgemeinen Fall. Dazu dient nun eben

[1] Das Allgemeine wird bejahend durch a, verneinend durch e, das Besondere bejahend durch i, verneinend durch o ausgezeichnet; für das Einzelne gibt es keinen Buchstaben.

das Besondere, welches als Mittelbegriff des Syllogismus auftritt. Die besonderen, die speziellen Naturgesetze verknüpfen das Einzelne mit dem Allgemeinen der reinen Erkenntnis und verwandeln es dadurch in den allgemeinen Fall. „Das Bild, in dem der Syllogismus entsteht, stellt sich uns daher folgendermaßen dar. Der Schlußsatz enthält das Problem; daher die Behauptung, die Thesis. Daß Cajus sterblich sei (in dem bekannten Beispiel alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch usw.), das ist die Frage. Es handelt sich in ihr um zwei Begriffe von entgegengesetzter Quantität; Cajus vertritt das Einzelne, die Sterblichkeit das Allgemeine. Zur Ausgleichung dieses Gegensatzes gilt es, ein Besonderes zu erdenken; so wird Cajus zum Menschen. Jetzt ist er nicht mehr ein Einzelnes, sondern er stellt ein einzelnes Gesetz, die Besonderheit des Menschen dar. Der Untersatz gewinnt so die Bedeutung einer eigentlichen Unterlage. Und über diese wird nunmehr ein Obersatz errichtet. Dieser knüpft an das Besondere an; in dieser Anknüpfung wird es zum Mittelbegriffe. Und jetzt erst greift die Verknüpfung zu dem Allgemeinen, welches das Problem war. Zuerst verbindet das Besondere das Einzelne mit sich; und dann erst das Allgemeine mit sich. Jetzt ist die These bewiesen; sie tritt als Schlußsatz in ihr Recht: Das Einzelne ist mit dem Allgemeinen verknüpft." Die richtige Auffassung des Urteils und des Schlusses zerstört sofort tausend Mißverständnisse. Man hat gegen den Syllogismus den Vorwurf erhoben, er antizipiere den Schlußsatz im Obersatz. Demgegenüber hat schon Kant mit Recht betont, daß diese Antizipation gerade das Prinzip sei. Daß man hier so etwas wie einen Zirkel im Beweis vermutet hat, kommt daher, daß man die Quantität des Obersatzes nicht als Allgemeinheit, sondern als Anzahl verstand. Wenn es so

gemeint wäre, so könnte man, wie Cohen ironisch sagt, den Obersatz: alle Menschen sind sterblich, freilich erst formulieren, „wenn auch Cajus schon im Wochenblatt gestanden hätte". Der Obersatz enthält aber die bewußte Vorwegnahme, die in jeder Hypothesis, in jeder reinen Erkenntnis, sofern sie das Allgemeine repräsentieren, enthalten ist. Es handelt sich eben auch im Schluß nicht um die Verknüpfung gegebener Erkenntnisse, sondern um die Erzeugung neuer Erkenntnisse. Der Begriff der Anschauung hat auch hier irreführend gewirkt. Man sieht es an den Axiomen. Die Axiome sollen selbstverständlich sein, sie trügen ihre Sicherheit in sich selbst. Aber die Axiome sind vielmehr für die Lehrsätze erdacht, und ganz allein in diesem Verhältnis zu den Lehrsätzen beruht ihre Notwendigkeit.

Ich muß hier sehr viel wertvolles cohensches Gut unberücksichtigt lassen, so z. B. seine feinen Untersuchungen über Axiome, Theoreme, Postulate usw., über das Beweisverfahren im Einzelnen und vieles andere. Dagegen können wir nicht vorübergehen an dem, was Cohen über die einzelnen Schlußarten sagt. Man unterscheidet bekanntlich den kategorischen, den hypothetischen und den disjunktiven Schluß, je nachdem der Obersatz des Syllogismus ein kategorisches, ein hypothetisches oder ein disjunktives Urteil ist. Besonders der kategorische Schluß ist mit Vorliebe als unfruchtbar verspottet worden. Cohen weist demgegenüber nach, daß der kategorische Schluß nur ganz allgemein das Schema des Schlußverfahrens angibt, welches ja auch für den hypothetischen und disjunktiven Schluß bestehen bleibt, welch letztere zwei Arten allein als wahre Schlußarten ausgezeichnet werden dürfen. Dabei zeigt sich, daß der hypothetische Schluß der Schluß der Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft ist, während der

disjunktive Schluß in der Biologie und organischen Naturwissenschaft zur Geltung kommt. So klärt sich auch das Verhältnis von Deduktion und Induktion. Die Induktion ist der Deduktion nicht koordiniert, sondern subordiniert. Die Induktion ist mit anderen Worten der disjunktive Schluß. Im disjunktiven Schluß entsteht der Begriff der organischen Naturwissenschaft, der, wie wir schon früher erwogen haben, in erster Linie Artbegriff ist. Die Einteilung der Arten geschieht nach dem disjunktiven Schlußverfahren. Da wir das Verhältnis der Logik zu dem Stammbaum der Arten schon früher betrachtet haben, mag es hier bei diesen kurzen Bemerkungen sein Bewenden haben.

Cohen schließt sein bedeutendes Werk, indem er noch einmal hinweist auf die Geltung der entwickelten Begriffe für die anderen Glieder des Systems der Philosophie, deren Betrachtung wir uns nun zuwenden müssen.

2. Die Ethik des reinen Willens[1]

Ethik ist die Lehre vom Menschen; genauer gesagt: vom Begriff des Menschen. Der letztere Zusatz ist, wie wir gleich sehen werden, nicht unwichtig. Denn vom Menschen handeln viele Wissenschaften, es ist nur die Frage, was hier unter dem Menschen zu verstehen ist. Schon daß dies die Frage ist, beweist gewissermaßen die Notwendigkeit der Ethik. Denn daß es ein spezielles Problem der Wissenschaft ist, den Begriff des Menschen zu klären, kann nicht bestritten werden. Tun dies aber die anderen Wissenschaften, welche den Menschen

[1] Vgl. dazu auch die letzten Kapitel der „Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums".

für sich in Anspruch nehmen? Um diese Frage nur beantworten zu können, müßten wir schon über den Inhalt dieses Begriffes Bescheid wissen. Soviel ist sicher, daß der Begriff des Menschen eben als Begriff auch die logische Struktur des Begriffes zeigen muß. Über diese aber hat uns die Logik der reinen Erkenntnis belehrt. Sie hat den Irrtum zerstört, daß der Einzelne den Begriff des Menschen zur Darstellung bringen könnte. Das Einzelne ist in seiner Unselbständigkeit gegenüber der Mehrheit erkannt. Die Mehrheit aber verlangt nach ihrem Abschluß in der Allheit. Machen wir die Anwendung auf den Begriff des Menschen. „Ein Individuum wäre der Mensch? Keineswegs ist er dies allein; sondern in einer Mehrheit, vielmehr in mancherlei Mehrheiten steht er in Reih und Glied. Und doch ist er nicht dies allein; sondern in der Allheit erst vollendet er die Kreise seines Daseins. Und auch diese Allheit hat mancherlei Grade und Stufen, bis sie in einer wahrhaften Einheit, in der Menschheit nämlich, ihren Abschluß findet, der aber auch vielmehr ein ewig neuer Anfang ist. Diese Ansicht soll der Leitgedanke unseres Aufbaues der Ethik werden." Fragen wir nun bei denjenigen Wissenschaften an, die sich mit dem Menschen beschäftigen, ob sie vielleicht den Begriff des Menschen in der hier angedeuteten umfassenden Weite zum Objekt nehmen? Dann freilich wäre eine besondere Ethik unnütz. Es wird sich aber bald zeigen, daß sie alle in der einen oder anderen Art einseitig verfahren: sie bringen diese oder jene Seite des Begriffes vom Menschen zur Darstellung, aber keine umfaßt ihn ganz. Ja, sie haben nicht einmal das Interesse an dem Begriff des Menschen. Sie halten ihn zumeist auf einer der oben genannten Stufen des Begriffs künstlich fest.

Die erste methodische Kollision, die der Ethik droht, ist

die mit der Psychologie. Indessen, daß die Psychologie nicht ausreicht, ergibt sich schon daraus, daß sie ihr Interesse auf das Individuum konzentriert. Das Individuum ist aber nicht der ganze Mensch, nicht der Begriff des Menschen. Will man die Ethik der Psychologie anvertrauen, so gibt man sie, eben weil die Psychologie vom Individuum ausgeht, sogleich der Gefahr des Egoismus, ja des Solipsismus preis. Die Psychologie bleibt bei dem naturhaft gedachten Menschen stehen, wenigstens sofern sie sich auf dem Boden der Physiologie erhebt, während die Ethik auf den Begriff des Menschen ausgeht. Nimmt man aber auch die Psychologie in einem höheren, in dem wahrhaft philosophischen Sinn, wonach sie denn das Problem der Einheit des Bewußtseins zu bearbeiten hat, so kann sie auch in dieser höheren Bedeutung nicht zum Fundament der Ethik gemacht werden. Sie setzt ja vielmehr umgekehrt, um etwas über die Verflechtung der Bewußtseinserscheinungen aussagen zu können, schon die Kenntnis der Richtungen des Bewußtseins voraus. Will sie den Willen zu ihrem Problem machen, so muß sie doch diese Richtung des Bewußtseins schon rein herauszuheben vermögen. Hierüber muß sie Belehrung bei der Ethik suchen. Umgekehrt ist vielmehr die Ethik das Fundament der Psychologie. Und nicht nur die Ethik, sondern geradeso auch die Logik und die Ästhetik. Denn auch die Bedeutung dieser Richtungen des Bewußtseins müssen bereits geklärt sein, ehe man ihre Einheit in der Psychologie zum selbständigen Problem machen kann. Wir sehen wiederum: die Psychologie gehört nicht an den Anfang, sondern an das Ende des Systems der Philosophie; so hatte uns auch die Logik der reinen Erkenntnis belehrt. Aber vielleicht dürfen wir die Ethik auf Religion begründen? Auch dieser Gedanke muß als unausführbar verworfen werden.

Der Begriff des Menschen kann doch nur einer sein, die Religionen aber sind viele. Oder will man sagen, daß eine, die absolute Religon, allein zur Begründung der Ethik berechtigt sei, z. B. das Christentum? Worauf will sie diesen Anspruch stützen? Vielleicht weil sie die sittlichste sei? Um dies konstatieren zu können, müßte man ja den Begriff des sittlichen Menschen schon mitbringen. Oder beruft man sich auf die Offenbarung? Auch andere Religionen geben vor, im Besitz von Offenbarungen zu sein. Wiederum müßte die praktische, die sittliche Vernunft feststellen, welcher Offenbarung sittliche Wahrheit zu eigen ist. Zudem würde ja dadurch das Grundprinzip unserer ganzen Philosophie, das Prinzip des Ursprungs, welches keineswegs auf die Logik borniert ist, aufs entscheidendste verletzt werden. Doch darf darüber hier noch nicht weiter gesprochen werden. In jeder Religion handelt es sich überdies, sofern sie Mythos ist, um das Schicksal des Individuums. Die Fragen nach dem Woher und Wohin des Menschenlebens dürfen aber nicht dem Mythos anvertraut bleiben, sondern, weil sie Fragen der Erkenntnis sind, muß man sie auch der sittlichen Erkenntnis überliefern. Wir übergehen die Kollision mit der Metaphysik und überlegen sogleich, ob die Ethik vielleicht durch Geschichte oder Soziologie entbehrlich gemacht werden könne. Von besonderer Bedeutung sind hier die Untersuchungen, die sich auf die materialistische Geschichtsschreibung beziehen. Sie können freilich in der Einleitung noch nicht zum Abschluß gebracht werden. Dennoch sind die Bemerkungen, die Cohen schon jetzt diesem Thema widmet, außerordentlich aufklärend. Die materialistische Geschichtsschreibung ist in ihrer dogmatischen Form krasser Naturalismus. Sie macht den Menschen zum Produkt der Dinge. Die wirtschaftlichen Verhältnisse sollen das primär Gegebene

sein, welche die kulturellen Erscheinungen des Geisteslebens und also auch die Wirklichkeit aus sich hervorgehen lassen. Diesem Aberglauben hat die Logik der reinen Erkenntnis das Wasser abgegraben. Wenn sich aber ein Dogma im geschichtlichen Leben selbst so mächtig erweist, wie das eben kritisierte, so ist das ein Beweis dafür, daß es mehr als ein Dogma ist, daß vielmehr in ihm eine sittliche Idee steckt. „Es könnte also sehr wohl der Fall sein, daß man im Eifer und Unwillen über einen heuchlerischen Gebrauch der sittlichen Ideen auf unsittliche Machtverhältnisse hinweist, um in ihnen die treibende Kraft der bisherigen Geschichte zu entlarven. Dann wäre es also nichts weniger als Materialismus, sondern vielmehr ein verhaltener Idealismus, der diese Geschichtsansicht leitet." Wir erinnern uns daran, wie Fr. Albert Lange den Materialismus als Methode des Idealismus enthüllte, und wir sehen hier Cohen diesen Gedanken Langes zur fruchtbarsten Anwendung bringen. Wenn nun so in der materialistischen Geschichtsschreibung sich selber eine sittliche Idee verrät, die freilich erst der Ethiker zu erkennen und herauszustellen vermag, so zeigt sich, daß nicht die Geschichte die Ethik, sondern die Ethik die Geschichte belehren muß. Und genau so ist das Verhältnis zwischen Ethik und Soziologie. Diese spielt mit dem Gedanken der Entwicklung des Staates als und zum Organismus. Eine Metapher wird hier ernst genommen. Denn mehr als eine Metapher ist dieser Vergleich nicht. Die Entwicklung des Organismus zudem kann man verfolgen, weil man den normalen Organismus als das Ziel, zu dem die Entwicklung des Organismus hinstrebt, kennt. Kennt man aber auch die vollendete Sittlichkeit und den vollendeten Staat? Im Grunde genommen haben alle behandelten Wissenschaften ein und dasselbe Gebrechen, sie kennen den von Kant statuierten Unter-

schied zwischen Sein und Sollen nicht. Dieser Unterschied muß festgehalten werden. In der Ethik handelt es sich nicht um das Sein der Natur, sondern um das Sollen, welches auf das Wollen der Menschen bezogen ist. Wir sehen, wie Cohen hier an seine Kantarbeiten anknüpft. Anknüpft; aber auch zugleich über Kant hinausgeht. Durch das Sollen verwandelt sich der Begriff des Menschen in die Idee der Menschheit. So sicher es ist, daß ohne diese fundamentale Fortentwicklung und ohne den grundlegenden Begriff der Idee die Ethik nicht aufgebaut werden kann, so gibt es doch zwei Punkte, in welchen der Fortschritt über Kant hinaus für das System der Philosophie zur Notwendigkeit wird. Kant unterschied die Ethik von der Logik wie das Sollen vom Sein. Hat denn aber die Idee kein Sein? Das naturhafte Sein ist ihr versagt, aber bleibt sie nicht trotzdem auf die Natur bezogen? Sie soll sich in der Natur durchsetzen, für die Natur wirksam werden. Dann darf man ihr trotz aller Unterscheidung der Seinsarten das Sein nicht absprechen. Das Sein der Idee als das Sein der Ethik ist das Sein des reinen Willens. Der zweite Punkt, in dem man mit Cohen über Kant hinausgehen muß, ergibt sich aus der Besinnung auf die transzendentale Fragestellung. Durch seine transzendentale Methode hat Kant die Philosophie zur Wissenschaft in Beziehung gesetzt. Für die Kritik der reinen Vernunft war das Problem: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? In den mathematischen Prinzipien Newtons lag sie als wissenschaftliches Faktum vor, auf welches sich die Fragestellung richten konnte. Dagegen vermißte Cohen schon in seinen Kantschriften ein ähnliches Faktum für die Kritik der praktischen Vernunft. Auf welche Wissenschaft sollte sich die transzendentale Frage der Sittlichkeit richten? Hier wird Kant durch Cohen ergänzt, indem die Rechts- und

Staatswissenschaft als diejenige Wissenschaft aufgewiesen wird, für die die Ethik ihre Prinzipien erdenkt, in der sie sich fruchtbar machen und auswirken. Die Rechtswissenschaft kann in der Genauigkeit ihrer Methodik als die Mathematik der Geisteswissenschaften bezeichnet werden. Dann muß man das Bild aber erweitern und die Ethik als die Logik der Rechtswissenschaft bezeichnen. Denn wirklich verhält sich die Logik analog zur Mathematik und mathematischen Naturwissenschaft, wie die Ethik zur Rechtswissenschaft. Die Logik ist freilich nicht nur für die mathematische Naturwissenschaft entworfen, sie bildet das Fundament des gesamten Systems und steht daher, wie noch genauer dargetan werden muß, auch in einem besonders innigen Verhältnis zur Ethik. Aber wie nun die von der Logik erzeugten reinen Erkenntnisse für die Ethik Sinn und Bedeutung nicht verlieren, obgleich diese in der Anwendung wahrlich neues Gut genug hinzubringt, so beruht die Rechtswissenschaft auf den Methoden und Direktiven der Ethik, ohne doch deswegen schlechthin mit ihr zusammenzufallen. Vielmehr bewahrt trotz allem die Ethik ihre volle Eigenart, wenn ihre reinen Erkenntnisse auch gleichsam auf die Rechtswissenschaft angelegt sind. Wir wollen wieder beachten, wie die Entwicklung des cohenschen Systems an der Kritik Kants vor sich gegangen ist. Einer der Wendepunkte, an denen Cohen sich von Kant abkehrte, war Kants schroffe Trennung zwischen der bloß legalen und der moralischen Handlung. Diese Unterscheidung mußte fallen gelassen werden, wenn die Beziehung zur Rechtswissenschaft im Sinne des Systems zur Klarheit kommen sollte. Die innere Zusammengehörigkeit der beiden wissenschaftlichen Disziplinen kann schon vorläufig an den Grundbegriffen, mit denen beide operieren, dargetan werden. Der reine Wille der Ethik entsteht und besteht in der

Handlung. Die actio bedeutet in der Jurisprudenz sowohl die Prozeßhandlung als auch die Klage. Im Strafrecht wird die Handlung zum Fundamentalbegriff. So gehört auch der Vertrag der Ethik wie der Rechtswissenschaft an. Das römische Erbrecht bezeichnet Cohen direkt als das Recht der Willensfreiheit. Indessen kommt die gegenseitige Bedeutsamkeit von Recht und Sittlichkeit erst dort zutage, wo das Recht in die Staatswissenschaft übergeht. Wir werden im Staat die logische Kategorie der Allheit in ihrer Bedeutung für die Grundlegung der Ethik kennenlernen. Im übrigen darf hier auf die Ausführung verwiesen werden.

Das Grundgesetz der Wahrheit. Die Logik wurde als das Fundament der Ethik bezeichnet. In der Logik wird das Sein der Natur durch Grundlagen, die vielmehr Grundlegungen sind, gerechtfertigt und gerettet. Die reinen Erkenntnisse, die aus dem reinen Denken erzeugt werden, müssen sich an der Erscheinung bewähren. Tun sie es, so sind sie richtig, tun sie es nicht, so muß das Denken neue Grundlegungen entwerfen. Man sieht, es handelt sich in der Logik um Richtigkeit, nicht aber schlechtweg um Wahrheit. In dem Worte Wahrheit klingt von jeher ein ethischer Nebensinn mit. Die Religion bedient sich dieses Begriffes; sie nennt den einzigen Gott den Gott der Wahrheit, oder auch schlechtweg die Wahrheit. Die Wahrheit sagen ist sittlich, die Unwahrheit bringt den moralischen Tadel mit sich. Andererseits bemerkt man doch, daß der Inhalt des Begriffes Wahrheit nicht zutreffend gedeutet würde, wenn man ihn einseitig der Sittlichkeit oder gar der Religion anvertrauen wollte. Schon der Gott der Religion wird ja auch zugleich als Gottschöpfer der Natur gedacht. Und so bleibt denn auch hier die Beziehung auf das natürliche Sein für den Begriff der Wahrheit bewahrt. Von der

Religion aber dürfen wir absehen, denn die Ethik hat ihre Grundlegungen selbst zu verbürgen. Jedoch entwirft sie dieselben im Zusammenhang mit der Entwicklung der Vernunft. Die Kontinuität dieser Entwicklung wird nicht verletzt, wenn wir daher den Begriff der Wahrheit mit Rücksicht auf das natürliche und sittliche Sein aufstellen. Die Wahrheit bedeutet die Übereinstimmung und Harmonisierung des natürlichen und sittlichen Seins. Dies spricht der wichtige Grundsatz der Wahrheit aus, den Cohen wie folgt formuliert. „Wahrheit bedeutet den Zusammenhang und den Einklang des theoretischen und des ethischen Problems." Wenn die Wahrheit in den Zusammenhang zweier Probleme gesetzt wird, so verliert sie allen dogmatischen Schein, sie wird zur Methode. Eine Methode beherrscht und leitet den ganzen Aufbau des Systems: es ist die Methode der Reinheit. Aus der Reinheit also muß auch die Wahrheit entspringen; und diese Reinheit bringt der Grundsatz der Wahrheit zu eindeutiger Formulierung. Er wendet sich gegen das Gegebene. Schon die Logik ging nicht von Dingen aus, sondern von der Erkenntnis. Die Dinge wurden zum Problemvorwurf, sie wurden in der reinen Erzeugung des Denkens bestimmt. Der Grundsatz der Wahrheit bedeutet in dieser Hinsicht die Anerkennung der wissenschaftlichen Vernunft. Keine andere Rechtfertigung, keine andere Sicherheit darf man für das Sein der Natur verlangen als die, welche aus der wissenschaftlichen Arbeit der Vernunft entspringt. So aber überträgt sich die Reinheit, vielmehr so wirkt sie sich aus auch in der Ethik. Der Grundsatz der Wahrheit verlangt die Anerkennung der Sittlichkeit in Recht und Staat. Die Reinheit muß demnach auch dem Subjekt und Objekt der Sittlichkeit gegenüber in Erscheinung treten: die Sache der Ethik, die Sache des Willens ist keine gegebene, sie

wird aus dem reinen Ursprung des Willens zu erzeugen sein. Erst die Ethik macht sie zu einem Objekt der Wirtschaft. Gerade hier kann der Zusammenhang zwischen Ethik und Recht eindringlich gemacht werden. Ist die Sache als Objekt der Produktion also als Arbeitsertrag identisch mit der Sache des Arbeiters, ist mit anderen Worten der volle Arbeitsertrag Eigentum des Arbeiters? Das ist keine bloß ökonomische, das ist eine eminent sittliche Frage.

In jeder Weise wird durch den Grundsatz der Wahrheit die Freiheit und Ursprünglichkeit der Vernunft gesichert. Die äußeren Güter des Daseins, Reichtum, Adel der Geburt und wie sie alle heißen mögen, versinken der Reinheit gegenüber ins Nichts. Auch der Begriff des sittlichen Subjekts ist kein gegebener, überkommener. Das Sittliche liegt nicht im Blut, es ist kein Naturgesetz. So wird mit dem Dogmatismus des Subjekts zugleich auch der des Gesetzesbegriffes abgelehnt. Auch das Sittengesetz muß des Ursprungs teilhaftig werden. Ist doch schon das Naturgesetz nicht Grundlage, sondern Grundlegung. Die Ewigkeit der Vernunft wird nicht angetastet, wenn man den Fortschritt in den Grundlegungen anerkennt. So verliert auch das Sittliche nicht an Wert, wenn wir den Gesetzesbegriff für das Sittliche gemäß der Methode der Reinheit suchen. Die Wahrheit bedeutet den Zusammenhang zwischen den Problemen der Natur und Sittlichkeit: Diesen Zusammenhang bekräftigt der Grundbegriff der Ethik, der Begriff des reinen Willens. Der Wille ist Bewegung, Bewegung reines Denken. Der Zusammenhang darf die Grenzen nicht verwischen. Ist der Wille deswegen etwa nur Denken? Durch den Begriff des Willens verwandelt sich das Interesse des Problems. Die Bewegung als reines Denken ist auf die Natur gerichtet. Der reine Wille führt das Interesse

am Menschen und seinen Handlungen herbei. Es gilt also zuförderst diesen Begriff des reinen Willens zu klären.

Die Grundlegung des reinen Willens. Fast noch mehr als bei der Logik der reinen Erkenntnis muß man beim Studium der Ethik des reinen Willens Ausgang und Ziel der Untersuchung immer vor Augen haben. Die Klimax des Gegenstandes, die in der Logik der reinen Erkenntnis angelegt war, setzt sich in der Ethik fort. Der Gegenstand wird zum Gegenstand des reinen Willens und wird denn freilich im sittlichen Selbst den in der Biologie angelegten Zweckbegriff zu einer Individualisierung bringen, deren das Sein der Natur, auch der biologischen Natur, nicht fähig ist. Und doch wird das sittliche Selbst keineswegs als isoliertes gedacht werden, sondern, wie wir es bereits in der Einleitung andeuteten und später weiter ausführen müssen, gerade durch die Allheit zur Erscheinung kommen. Wenn nun so das Ziel der ganzen Untersuchung in der Idee der Allheit der Menschheit ruht, so ist der Ausgangspunkt durch die Methode der Reinheit als der Methode des Ursprungs gegeben. Um diesen Ausgangspunkt im Sinne des Systems klar und eindeutig zu bestimmen, wurde gerade im vorigen Kapitel das Grundgesetz der Wahrheit aufgestellt, welches mit seiner Abwehr des Gegebenen, mit seiner Hindeutung auf den Ursprung zugleich auch noch eine weitere Direktive für die künftige Entwerfung der Grundbegriffe durch die Betonung des Zusammenhangs von Theorie und Praxis enthielt. In dem zwiefachen Ausblick nach dem Ursprung und nach dem Ziel können wir jetzt daran gehen, den ersten und fundamentalsten Grundbegriff der Ethik, den Begriff des reinen Willens zu entwerfen. Wir dürfen nicht befürchten, dabei in Konflikt mit der Psychologie zu kommen. Es wird nicht ohne psychologische Untersuchungen

abgehen, aber diese werden unter der zwiefachen Leitung der Logik und der Ethik stehen, denn so sind wir in der Einleitung belehrt worden, daß die Psychologie bei der Ethik anfragen muß, was der reine Wille sei. Und das ist sehr begreiflich, denn wir stellen ja den Begriff des reinen Willens auf, nicht im Interesse des natürlich tierischen Individuums, sondern im Interesse der Sittlichkeit, also der Idee der Menschheit.

Beachten wir also die verschiedenen Fingerzeige wohl, die uns durch die Aufgabe selbst gegeben werden. Die Methode der Reinheit wird verlangen, daß wir von vorneherein alle Gegebenheit und Bedingtheit von dem Begriff des reinen Willens fernhalten; daß wir ihn gemäß den Denkgesetzen und Kategorien der Logik zur Erzeugung bringen. Das Grundgesetz der Wahrheit wird uns davor bewahren, den Willen einseitig dem Intellekt oder vielleicht seinem falschen Gegenteil, der Materie, anzuvertrauen. Es wird uns davor warnen, das theoretische oder praktische Moment einseitig zu überspannen. Und damit sind wir denn schon vielen und großen Gefahren, die das Denken in seiner geschichtlichen Entwicklung gezeigt hat, entronnen. Denn zwei Fehler sind es hauptsächlich, die den Begriff des Willens nicht zu präziser Definition gelangen lassen: erstens die Nivellierung des Willens in den Intellekt, oder zweitens seine Veräußerlichung in die Tat, welche als bloße Erscheinung der Materie gewürdigt wird. Der erste Fehler ist der philosophischere, ist derjenige, dessen Entstehung am ersten geschichtlich einleuchtet. Man verlegt, indem man diesem Fehler anheimfällt, den Willen in die Gesinnung. Cohen weist die Motive auf, welche zu diesem Irrtum verleiten. Wir wollen hier nur eines derselben erwähnen, das mit der Entwicklung der Religion im Zusammenhang

steht. Es richtet sich dann der Appell an das Innerliche der Gesinnung unter dem Stichwort des Glaubens gegen die Veräußerlichung der Seele in den frommen Werken des Kultus und des Opferwesens. Gegenüber der Meinung, daß dieser äußerliche Dienst Gottes das sittliche Heil der Seele retten könne, hat die Forderung des Glaubens der Gesinnung ihre historische Berechtigung. Über diese geschichtliche Charakteristik hinaus darf aber der Anspruch der Gesinnung für den reinen Willen nicht zugelassen werden. Wird der reine Wille mit der Gesinnung identifiziert, so muß man konsequenterweise die Tat als sittlich gleichgültig hinstellen. Damit wird der Bruch zwischen der Innen- und Außenwelt offenkundig; man möchte sagen, das Individuum wird in seine eigene Welt eingeschlossen, und wir sehen so, wie alle Direktiven, die wir uns vorgesetzt hatten, verletzt werden. Wenn das Volk sagt, der Weg zur Hölle ist mit guten Vorsätzen gepflastert, so müssen wir nur an Stelle des Vorsatzes die bloße Absicht setzen, um das Treffende dieser Kritik zu empfinden. Der Absicht fehlt noch das wesentlichste Willensmoment, der Drang sich zu entäußern, der zum Ursprung der Handlung wird. Der Vorsatz dagegen muß zum Ansatz, zum Hebel der Tat werden, das heißt mit anderen Worten, es liegt im Begriff des reinen Willens, daß er die Absicht und die Tat, das Theoretische und das Praktische umfaßt. Eine falsche Physiologie des Willens unterstützt aber die irrtümliche Auffassung. Wir wissen: der Wille ist Bewegung. Die Bewegung denkt man als die Eigenschaft oder die Existenzform der Materie. Nun wird die sittliche Tat als eine Erscheinungsform des materiellen Seins dem Bewußtsein, der Gesinnung äußerlich. Dem wehrt unsere ganze Disposition. Eine solche Trennung kann es für uns schon deswegen nicht geben, weil wir von der Logik der

reinen Erkenntnis belehrt worden sind, daß die Bewegung selbst reines Denken, also doch auch Bewußtsein ist. Wenn die Tat der Bewegung bedarf, und wenn die Bewegung Bewußtsein ist, so gehört die Tat mit zum Bewußtsein und also auch mit in den Begriff des reinen Willens. Deswegen vermeiden wir besser den Ausdruck Tat und erinnern uns daran, daß es in der Ethik wie im Recht auf die Handlung ankommt.

Es könnte nun aber das entgegengesetzte Bedenken auftauchen: wenn der Wille Bewegung ist und die Bewegung Denken, dann ist ja der Wille erst recht mit dem Intellekt identifiziert. Das zwingt uns sogleich ein Mißverständnis abzulehnen, als wollten wir nämlich den Willen dem Affekt entfremden. Wenn der Wille Bewegung ist, dann muß er freilich auch Denken sein; aber *auch*, nicht *nur* Denken. Bewegung ist der Oberbegriff, und mit ihr ist freilich kraft der Logik das Denken verbunden. Daß sich der Begriff des Willens nicht im theoretischen Denken erschöpft, dem widersetzt sich nicht nur das Grundgesetz der Wahrheit, dem widerspricht der Impuls, der Drang, der in der Handlung zur Entäußerung der Gesinnung führt. Ihn zeichnen wir unter dem Begriff des Affektes aus. Denken und Affekt sind nicht zwei gesonderte Teile, die im Begriff des Willens nachträglich zusammengefügt werden müssen, sie bilden eine Ursprungseinheit: das Denken des reinen Willens ist das Denken des reinen Affekts.

Sind wir bis jetzt dem Leitbegriff des Grundgesetzes der Wahrheit gefolgt, so müssen wir nun die genaueren Vorschriften der Logik der reinen Erkenntnis für die Grundlegung des reinen Willens durchzuführen versuchen. Die Reinheit ruft nach dem Ursprung. Der Ursprung muß also gewahrt werden, und zwar für Denken und Affekt in ihrer Einheit, der Ursprung als Realität. Als Realität machte er sich für die

Logik fruchtbar. Ein Analogon solcher Ursprungsrealität stellen wir für den Willen im Begriff der Tendenz auf. Der Wille ist in seinem Ursprung Tendenz. In der Tendenz wird also der Ursprung für die Einheit des Denkens und des Affekts gedacht. Die Griechen haben die Seele durch den Begriff der Selbstbewegung charakterisiert. Nicht von außen darf die Bewegung, die wir als Willen ansprechen, kommen. Sie gräbt sich ihren eigenen Grund, sie erzeugt sich selbst, indem sie entsteht. Man darf nicht einmal sagen, daß die Willensbewegung ihren Ursprung im Bewußtsein hätte. Da wäre das Bewußtsein als ein Gegebenes vorausgesetzt. Das Bewußtsein ist eben dieses Sich-selbst-Bilden in der Tendenz, indem der Drang des Affektes sich als Bewegungstendenz äußert. Wir sehen, wie Cohen sofort bei der Grundlegung die Gegebenheit des sittlichen Selbstes ausschließt. Die weitere Charakteristik verdeutlicht dies noch mehr. Die Realität führte in der Logik zur Mehrheit. Diese Mehrheit trägt die Tendenz ihrem Begriff nach schon in sich. Die Unterscheidung gegenüber irreführenden Begriffen wird so immer schärfer. Der reine Wille wird schon im ersten Entwurf von der Begierde oder vom Trieb geschieden. Die Begierde oder der Trieb verstoßen gegen die Reinheit des Ursprungs, denn sie haften an dem äußerlich gegebenen Gegenstand, den sie suchen. Wenn der Affekt ferner als Tendenz im Ursprung gegründet wird, und die Tendenz als Analogon der Realität notwendig zur Mehrheit der Tendenzen führt, so ist der Willensaffekt damit auch schon im Ursprung von der Leidenschaft gesondert; denn zur Leidenschaft wird das Bewußtsein, wenn die eine Tendenz als einzige herrschend bleibt.

Die Mehrheit war in der Logik mit der Zeitantizipation verknüpft. Wie sehr der Begriff der Antizipation mit dem

Begriff der Tendenz innerlichst verbunden ist, das ist auch dem populären Bewußtsein geläufig. Im Vorsatz nimmt sie ihren Inhalt vorweg, und so geht sie von Vorsatz zu Vorsatz rastlos und scheinbar ruhelos. In seiner prägnanten Bildersprache drückt Cohen das so aus, daß er von der Tendenz sagt, sie hüpfe gleichsam immer vor uns her. Wenn nun die Mehrheit für das logische wie für das ethische Denken gleich grundlegend ist, so haben wir zwar in Realität und Mehrheit die Gemeinschaft der beiden Kulturrichtungen, nicht aber die doch auch notwendig zu fordernde Differenz. Sie kann kurz dahin formuliert werden, daß bei der Mehrheit der Logik die Sonderung, bei derjenigen der Ethik die Einigung das Übergewicht hat. Warum mag Cohen diesen Unterschied aufrichten? Auch das wird klar, wenn wir uns an das Ziel der Untersuchung erinnern. Es liegt für den reinen Willen in der Handlung, für die Handlung aber bedeutet die Einheit das grundlegende Problem. Vorgreifend verweisen wir auf die Rechtsprechung: Hat der Richter über eine Handlung oder über mehrere zu befinden? Das dürfte nicht allein für das Ausmaß der Strafe von Wichtigkeit sein.

Die Tendenz wehrt das äußerlich Gegebene ab. Wir sagten dennoch, daß die Tendenz als Ursprungsaffekt und Denken sich ihren Inhalt selbst geben müsse. Um diesen Inhalt nicht in Verdacht der Gegebenheit zu bringen, so bezeichnet ihn Cohen als Aufgabe. In der Aufgabe ist sowohl abgelehnt das Gegebene, wie die Veräußerlichung, die erfolgen würde, wenn die Tendenz im Inhalt zur Ruhe käme. Der Inhalt soll und muß ewig Aufgabe bleiben, und diese Aufgabe ist die der höchsten Innerlichkeit. Gewiß, der Wille mag ein äußeres Ding ergreifen, aber nicht auf das Ding kommt es dann an, sondern auf das Ergreifen, denn dieses macht es

erst zum Objekt des sittlichen Willens. Und warum Aufgabe und immer wieder Aufgabe? Um den Leser auf die rechte Spur zu bringen, greifen wir auch hier der Untersuchung einmal vor. Die Aufgabe liegt im sittlichen Selbst, und das Selbst vollendet sich im Staat. Soweit hat Cohen in der Tat gedacht, als er diese scheinbar so ganz abstrakten und lebensfremden Begriffe aufstellte. Sie sind keineswegs lebensfremd, sondern sie führen uns direkt an das ewig pulsierende Herz der Zeit.

Wenn Affekt und Denken in der Ursprungseinheit des Willens zusammengedacht werden, so liegt die Meinung nahe, daß im Affekt das Gefühl der Lust und Unlust bezeichnet sein soll. Diese Auffassung muß von vorneherein zurückgewiesen werden. Lust und Unlust stehen auf dem Panier des Eudämonismus. Die Ethik der Selbstsucht und des Egoismus sucht den Inhalt des sittlichen Willens in der Lust. Seit Platos Philebus und Kants Kritik der praktischen Vernunft sollte man den Eudämonismus nicht mehr ernst zu nehmen brauchen. Es sind indessen zuviel Momente der verirrten zufälligen Wirklichkeit, die für ihn sprechen, als daß man erwarten dürfte, das wissenschaftliche Gemeinbewußtsein von dieser Krankheit geheilt zu finden. Scheint nicht Lust und Unlust vereint das Urgefühl der Menschheit darzustellen? Die Verwechslung des sittlichen Selbst mit dem individuellen Ich treibt die Ethik dem Eudämonismus in die Arme. Nun scheint in dem Wohlergehen des Einzelnen das höchste Gut zu liegen. Dann mögen die Einzelnen darum kämpfen, und so wird die Sittlichkeit der Macht anvertraut. Hiergegen hat sich der Geist der Sittlichkeit in Kant aufgelehnt, der vielmehr für den Inhalt des reinen Willens die unbedingte Allgemeingültigkeit verlangte. Und diese Allgemeingültigkeit wurde in der Idee

der Menschheit objektiviert. Die Irrtümer der dynastischen und nationalistischen Politik sind die Folgen der individualistischen Ethik. „Ist es doch auch in der nationalen Politik das Individuum, welches zum Handlanger des Dynasten wird, wenngleich als Missionar der nationalen Idee. Denn wo die Nation selbst das allerletzte Ziel der Politik bildet, da ändert sich nur scheinbar die Devise, indem Subjekt und Prädikat sich ändern: das Volk sind wir. Und diese Wir sollten freilich alle Ich sein; aber wer wird so buchstäblich ein politisches Programm verstehen wollen! So bleibt es bis auf weiteres bei den bevorzugten Individuen, von denen doch einmal der Lauf der Geschichte abhänge; und alle anderen haben sich an dem Glanz des Wortes der Nation zu sonnen."

Schon die Methode der Reinheit belehrt uns, daß Lust und Unlust nicht den sittlichen Inhalt bilden können. Das wäre ein heteronomer, ein gegebener Inhalt. Der Wille würde demgemäß in der Lust oder Unlust ausklingen. Aber der Wille hört auf, Wille zu sein, wenn er in einem solchen Ausklang endigt. Der Inhalt des reinen Willens wurde von uns bisher im Begriff der Aufgabe bestimmt. Wie auch diese Aufgabe sich näher enthüllen mag, so wird doch jede Lösung nur eine Stufe zur Lösung sein, und die Aufgabe muß erhalten bleiben. Greifen wir des besseren Verständnisses wegen wieder einmal vor. Die Aufgabe wird die Erzeugung des sittlichen Selbstes sein. Aber das sittliche Selbst ist nie vollendet, es hört nie auf, Aufgabe zu sein. Daß aber Lust und Unlust so sehr zu Unrecht zum Inhalt des Willens gemacht werden, dafür steht die populäre Meinung ein, die in ihnen Grademesser des Daseins und noch mehr, nämlich Zeugen und Bürgen des Wertes, sieht. Nun widerspricht dem schon die Physiologie: Gift kann süß, Arznei bitter schmecken. Gänzlich

verfehlt ist an der Meinung, daß Lust und Unlust über den Wert bestimmen sollten, eben die Auffassung des Verhältnisses dieser Gefühle zum Willen. Der Wille ist zwar nicht nur Denken; aber er ist auch Denken, und das Denken hat über den Wert zu entscheiden, welcher unter dem sittlichen Gesichtspunkt bereits von Kant als die Würde erkannt worden ist. Lust und Unlust sind Annexe des Willens, bestenfalls Suffixe. Über dies letztere wird noch einiges zu sagen sein. Der Annex jedenfalls ist An- und Nachklang, wir haben aber im Affekt den Ursprung ausgezeichnet. Wir können indessen den Irrtum korrigieren, der in dieser Auszeichnung von Lust und Unlust als Urbewußtsein liegt, wenn wir zweierlei festhalten. Erstens: auf keinen Fall dürfen Lust und Unlust den Inhalt des reinen Willens abgeben, denn dieser muß Aufgabe und immer Aufgabe bleiben. Zweitens: wir müssen für die vorauszusetzende Bewußtseinsstufe des sich selbst erzeugenden Denkaffektes im Willen die qualitative Differenzierung nach Lust und Unlust ausschalten, weil eben diese Differenzierung schon einen falschen Inhalt vorwegnähme. Cohen sagt an dieser Stelle der Ethik des reinen Willens noch nicht, wie denn nun diese Stufe terminologisch zu bezeichnen sei. Wir, die wir seine philosophische Entwicklung verfolgt haben, und daher die Anlage der Begriffe seines Systems aus den früheren Schriften kennen, dürfen auch hier getrost einmal von seiner Disposition abweichen. Schon in der Schrift über die dichterische Phantasie sahen wir Cohen mit diesem Problem ringen. Es wurde wieder aufgenommen in Kants Begründung der Ästhetik. Immer ging Cohen den von Johannes Müller vorgezeichneten Weg, Vorbegriffe im Sinne der Hypothesis für die Psychologie aufzustellen, damit das Problem der Empfindung, der Vorstellung usw. zur klaren

Bestimmung käme und nicht mit der Bewußtheit verwechselt würde. Als ein solcher Urzustand des Bewußtseins wurde damals das Fühlen ausgezeichnet. Es muß dies noch völlig qualitätslos gedacht werden, es entspricht wirklich ganz und gar dem Operationsbegriff des Nichts, des μὴ ὄν, welches wir vom Urteil des Ursprungs her kennen. Die Empfindung wurde schon in der Logik der reinen Erkenntnis als Unterschiedsempfindung bestimmt. Sie bildet sich im Unterschied zu dem zugrunde gelegten Fühlen. Dieses Fühlen verschwindet nicht, wenn die Empfindung auftaucht, sondern die Empfindung *ist* das in sich differenzierte Fühlen. Die moderne Psychologie drückt das so aus, daß die Empfindung einen **Gefühlston** habe. Aber dasselbe gilt auch für die Vorstellung, für das Denken und für die Willensbewegung des Denkens. Sie alle heben sich von diesem ursprünglichen Fühlen ab, welches sie damit nicht abstreifen, sondern welches ihnen als Suffix zugrunde liegt. Damit ist die Stellung des Fühlens, wie man sieht, sofort in die richtige Bahn der Reinheit gelenkt, und es kann schon gar nicht mehr der Verdacht auftauchen, daß dieses Fühlen, wie es auch immer für die höheren Stufen des Bewußtseins zu definieren ist, den Inhalt des reinen Willens abgeben könnte. Es bildet nur, um wiederum der Entwicklung vorzugreifen, den Motor, aber das Motiv der Handlung liegt im Denken. Damit sind wir auf dem Wege, sowohl den Begriff des Affekts, wie den des Inhalts genauer zu bestimmen, wie das im nächsten Kapitel geschieht, welches **den reinen Willen in der Handlung** untersucht. Das Thema dieses Kapitels faßt Cohen in die Frage zusammen: „Wodurch wird der Inhalt des Affekts zum Gegenstand des reinen Willens?“ Wenn man die Frage genauer analysiert, so zeigt sich, daß es sich dabei wiederum um das Verhältnis von Affekt

und Denken handelt. Die Gefahr besteht, daß einseitig auf das Denken oder den Affekt Rücksicht genommen wird. Dem beugt der Begriff der Handlung vor. Die Charakteristik des Affektes als eines Zusammenflusses (confluxus) der Gefühle, muß hier weiter durchgeführt werden. Vorläufig genügt es, an unsere letzte Bemerkung zu erinnern, daß zwar das treibende, das antreibende Moment beim Affekt, aber das Motiv beim Denken zu suchen ist. Offenbar müssen wir von hier aus weitergehen, um die oben gestellte Frage vermittels des Begriffes der Handlung zu beantworten. Wenn das Motiv aus dem Denken stammt, so wird es auch der Begriff, das Denken sein, wo wir den Ursprung des Inhalts zu suchen haben. Schon die erste Charakteristik des reinen Willens in der Tendenz bezeichnete den Inhalt als Aufgabe. Das ist ein Terminus, der uns aus der Logik der reinen Erkenntnis geläufig ist, denn auch der Gegenstand der reinen Erkenntnis ist und bleibt ewig Aufgabe. Das ist der grundlegende Unterschied alles kritischen Idealismus vom Dogmatismus, daß ihm der Gegenstand und also der Begriff niemals einen absoluten Abschluß bedeutet. Der Begriff als Lösung trägt das neue Problem in sich, welches die neue Lösung herbeiruft usw. Darin wurzelt die ewige Beweglichkeit des Daseins der Natur, welche die Rüstigkeit des Geistes auf seiner Wanderung zur Idee widerspiegelt. Das Urteil der Logik ist Handlung, nämlich die Handlung, durch welche der Begriff zustande kommt. So könnte nun aber der Anschein entstehen, daß wir den oft gerügten Fehler der Intellektualisierung des Willens selber begehen, da wir ja nunmehr den Inhalt des reinen Willens vom Denken fordern. Es gilt daher, sich den Unterschied des Urteils und der Willenshandlung klarzumachen. Zwar der Gefahr dürften wir hinlänglich vor-

gebaut haben, daß nicht die Einheit des Denkens und des Affekts in der Handlung als eine nachträglich gestiftete in der Ethik erscheinen möge. Aber diese Bemerkung trifft ja nicht das jetzt vorliegende Problem. Weiß man doch, daß nicht nur Descartes, sondern auch moderne Philosophen den Entscheid der Urteilshandlung dem Willensaffekt zuschreiben möchten; und deswegen gerade mußten wir zunächst mit aller Energie darauf dringen, daß der Inhalt des reinen Willens, so sehr der Affekt als Vorsatz und Ansatz an seiner Ausführung beteiligt ist, dennoch im Denken seinen Ursprung hat. Es ist aber schon vorgesorgt, um auch dieses Problem zu lösen. Wir dürfen nur daran erinnern, wie bei der Charakteristik der Tendenz und des Inhaltes der Tendenz die Forderung auftrat, daß dieser Inhalt ein wahrhafter Innengehalt bliebe, daß die Tendenz sich nicht an einen äußeren Gegenstand verzettele und vergeude. Dasselbe wird nun bei der genaueren Charakteristik des reinen Willens durch die Handlung gelten. „Im Denken ist der Gegenstand der Zweck und Inhalt, und die Handlung ist das Mittel, diesen Gegenstand zu erzeugen. Im Willen dagegen ist die Handlung der Inhalt und das Ziel, und der Gegenstand ist nichts als das Mittel, die Handlung zu erzeugen und zustande zu bringen." Das Wollen bedarf des Gegenstandes nur zur Befestigung und zur Sicherung. Wenn die Unruhe der Bewegung vom Affekt ausgeht, so gibt das Denken im Begriff den Halt der Ruhe. Man könnte es durch alle Kategorien hindurchführen, und dabei würde sich mit dem Zusammenhang auch der Unterschied zwischen der reinen Denkhandlung und der Willenshandlung immer klarer herausstellen.

Die Disposition der Ethik des reinen Willens ist für den, der ihren Gang einmal zu überschauen vermag, im

höchsten Maße bewundernswürdig. Wir haben immer Gewicht darauf gelegt, daß unsere Leser diese großen Gesichtspunkte bei dem Versuch, in die cohensche Philosophie einzudringen, nicht aus dem Auge verlieren. Es wäre gute Gelegenheit, hier noch einmal auf den Stil Cohens zu sprechen zu kommen. Wieviel sorgsame Kunst und wie doch so ganz und gar keine Künstelei birgt die Anordnung der Gedanken, die als innere Form die äußere Form des Stils erzeugt. Alle die Momente, die bei der Charakteristik der Willenstendenz vorläufig und nur gleichsam schüchtern auftraten, entfalten und entwickeln sich, je weiter die Charakteristik des reinen Willens fortschreitet. Ursprung und Ziel sind harmonisch verknüpft. Es geht nicht an, das Ziel oder den Ursprung aus dem Auge zu verlieren. Das Bei-sich-selbst-Bleiben der Tendenz in der Aufgabe wird zu einem herrschenden und entscheidenden Faktor der Aufgabe des reinen Willens. Denn natürlich verbleibt der Inhalt des reinen Willens Aufgabe und immer wieder Aufgabe. Die Tendenz war ferner mit der Mehrheit der Tendenzen verknüpft, und diese Mehrheit sollte sich, damit sie zur Allheit führen könne, stärker noch als die reine Denkmehrheit und im Unterschied zu ihr, vornehmlich der Vereinigung bedienen. Diese Vereinigung war die Bedingung, die für die Einheit der Handlung angelegt war. So zeigt sich denn nun auch die Handlung des reinen Willens durch diese Bedingung der Mehrheit, die vielmehr eine Allheit ist, charakterisiert. Um das zu verstehen, dürfen wir uns nur bei der Jurisprudenz Rat erholen. Die Handlung ist, wir wissen es, ein Grundbegriff des Rechts. Eine solche Handlung ist etwa im Testament zu sehen. Hier können wir vorläufig erkennen, wie die Einheit der Handlung an die Bedingungen des Willens geknüpft ist. Die Niederschrift des Testaments

vollendet die Einheit der Handlung keineswegs: erst die Willenserklärung des Erben erzeugt die Einheit der rechtlichen Handlung. Ganz allgemein setzt der Vertrag, in dem sich die Rechtshandlung vornehmlich vollzieht, die Bedingung der Willenserklärung der Vertragschließenden voraus, wo uns denn die Mehrheit der Tendenzen als Mehrheit der Willen, welche dennoch die Vorbedingung der Willenseinheit darstellen, gleichsam greifbar vorgeführt wird. Die Einheit der Handlung läßt es nicht bei der Mehrheit, und so empfinden wir denn schon hier tief, wie auch der Begriff des reinen Willens inhaltlich auf die Einheit der Allheit in der Handlung angelegt ist. Von der Handlung hängt das Rechtssubjekt ab. Es ist keineswegs in der sinnlichen Gegebenheit des Individuums zu denken. Das wäre die schlechte Einzelheit, die sich absolut setzt, während wir doch aus der Logik der reinen Erkenntnis wissen, daß nicht die Einzelheit Kategorie ist, sondern die Mehrheit, und daß diese ihren vorläufigen Abschluß in der Allheit sucht. Darauf deutete schon die Einleitung hin, welche im Begriff des Menschen die drei genannten Stufen unterschied, und wir wiederholen es noch einmal: auf die Menschheit, auf die Idee der Menschheit zielt alles ab.

Noch tiefer können wir den Begriff der Handlung jetzt charakterisieren, indem wir wieder auf das zweite Moment im Begriff des reinen Willens, den Affekt, Rücksicht nehmen. Wir wissen schon, daß der Confluxus der Gefühle, welche den Affekt bilden, nicht nachträglich hinzukommt, nicht als bloßer Anner gedacht werden darf, sondern vielmehr als Motor im Suffix wirksam ist. Dieses Untergeheftete, dieser Sturm und Drang des Affekts ist so unmittelbar mit allen Stufen des Bewußtseins verbunden, daß das Denken der Willensbewegung ohne ihn nicht zustande käme. Es hebt sich das Denken des

Willens in der Tendenz bereits von jenem Urfühlen ab. Die Tendenz, und so auch der reine Wille, bewahren demnach diesen ursprünglichen Drang in sich. Er haftet nicht nur der Empfindung, er haftet dem Denken an. Oder besser gesagt, das Denken vollzieht sich auf diesem Untergrund. Nun aber ist die Klarheit des Denkens, psychologisch betrachtet, an die Vorbedingung der Sprache geknüpft. Bei den Ausführungen, die sich auf dieses Thema beziehen, sieht man, an welchen Quellen Cohen seinen Geist genährt hat. Es ist ganz offenkundig, daß neben und mit Wilhelm von Humboldt Herder hier sein Führer ist. Immer wieder zieht es ihn zu der Reinheit und Lauterkeit unserer klassischen Literatur. Ist doch diese in den Ruhmestempel der Menschheit vornehmlich durch das goldene Tor der Humanität eingezogen. Die wundervolle und übrigens auch heute noch wissenschaftlich vertretbare Theorie, daß das uranfängliche Sprechen der Menschheit vielmehr ein Gesang gewesen sei, wird von Cohen angenommen. Es muß wohl so sein. Erinnern wir uns, wie bereits bei der Tendenz sich der Gedanke einstellte, daß die Entäußerung in der Tendenz vielmehr eine Verinnerlichung sei. Jener Sturm und Drang des reinen Willens, der seine Ruhe nur im Begriff findet, was sucht er denn anders als — das eigene, das sittliche Selbst. Der Gegenstand ist nur Mittel. In der Handlung bleibt der Wille bei sich. Freilich ist dieses Sich, wie wir noch hören werden, vielmehr ein Wir. Aber davon dürfen wir vorläufig noch absehen, denn hier kommt es uns nur darauf an, zu betonen, wie die Äußerung der Willenshandlung die Darstellung, die Darbietung des Inneren ist. Diese Darbietung ist ursprünglich im Laut. Der Gesang gibt mit der Urkraft der Sittlichkeit, die schon in die Anfänge der Kunst ausstrahlt, im Gesangslaut diese Darbietung. Wodurch wird nun der Laut zur

Sprache? Man darf das Wort nicht isoliert denken. Es gehört ursprünglich und urtümlich dem Satz an. Es ist Begriffswort, und der Begriff hat psychologisch den Satz, weil das Urteil zur Voraussetzung. Es war also nicht äußerlich, wenn der Wille an das Urteil der Bedingung geknüpft wurde: die Bedingung erzeugt im Sprachsatz das Wort, und die Sprache ist es erst, welche den reinen Willen im eigentlichen Wortsinn mündig macht. Unter welche Perspektiven rücken die scheinbaren Äußerlichkeiten des Rechts, wenn man wie Cohen die Konsequenzen der logisch ethischen Grundlegungen zu ziehen weiß. Ist es eine Äußerlichkeit, daß sich das Recht so gerne in vorgeschriebenen Wortformeln bewegt? O nein, denn die Klarheit der Gesinnung, welche in der Willenserklärung zur Äußerung drängt, verlangt die Klarheit des Denkens, die an die Bestimmtheit des Sprechens gebunden ist. Das innere Sprechen ist auch ein Sprechen: es kommt nicht auf die physikalisch-akustische Schwingung der Luft an.

Wir haben nicht unterlassen, immer wieder darauf hinzuweisen, wie sorgfältig Cohen seine Begriffe für das erstrebte ethische Ziel anlegt; wir wollen hinzufügen, und an diesem Beispiel erläutern, daß die Vorschau weiter geht bis zur Ästhetik und zur Psychologie. Für die Psychologie dürfte es ohnehin schon klar geworden sein, da wir ja gehört haben, wie Logik und Ethik der Psychologie ein wohlbestimmtes Begriffssystem überreichen. Aber auch für die Ästhetik wird Fürsorge getroffen. Die Hypothesis jenes Fühlens, das die verschiedenen Bewußtseinsstufen aus sich hervorgehen läßt, wird als Wortbegriffgefühl fixiert. Damit ist auch dem reinen Fühlen der Ästhetik der Boden geebnet, und wir werden sehen, welche ausschlaggebende Bedeutung diesem Wortgefühl für die Kunst der Poesie zukommt. Für die Ethik aber bedarf es nur des er-

neuten Hinweises auf den Affekt. Wenn in der Sprache der Wille mündig wird, dann wird es der Affekt in dem Confluxus der Wortgefühle.

Das vierte Kapitel bestimmt im Selbstbewußtsein des reinen Willens den Inhalt des reinen Willens genauer. Worauf ist es bei der Handlung abgesehen? Ein äußerer Gegenstand, ein Objekt kann nicht gemeint sein. Damit ginge die Reinheit des Bewußtseins verloren. So viel ist sicher, die Reinheit des sittlichen Bewußtseins ist das Problem. Auf sie zielt die Sprachhandlung. Sie ermöglicht die Klarheit und die Reinheit des Bewußtseins. Man könnte nun meinen, daß, da diese Reinheit sich vornehmlich in der Einheit der Bedingungen durchführt, auch die Einheit des Bewußtseins der richtige Terminus wäre, jene Verinnerlichung anzudeuten, welche die reine Handlung zum Ziel hat. Zweierlei jedoch läßt sich gegen diese Wahl einwenden. Zuerst einmal wissen wir ja, daß die Einheit des Begriffs in der Einheit des Bewußtseins die Einheit des Objektes begründet. Es handelt sich hier aber nicht um das Objekt, sondern gerade um das Subjekt. Zudem würde zweitens durch den Begriff der Einheit des Bewußtseins der Anschein erweckt, als handle es sich um ein lediglich theoretisches Problem. Nun ist es ja ganz richtig, daß wir den Inhalt der Handlung, ihr Motiv, im Denken suchen; aber doch in dem vom Affekt beschwingten Denken. Ausschlaggebend bleibt der Gesichtspunkt, daß nicht das Objekt, sondern das Subjekt in Frage steht. Auf nichts anderes steuert die Handlung los, als auf das sittliche Selbst. Dieses Selbst muß freilich aus dem Denken abgeleitet werden, nicht aus dem Affekt, denn dieser darf niemals Inhalt werden. Vielleicht können wir den Weg beschreiten, den Fichte ging, als er dem Ich das Nicht-ich entgegenstellte? Fichte hat sich hierbei me-

thodische Fehler zuschulden kommen lassen, vor denen wir uns hüten müssen. Vorerst einmal bedeutet bei Fichte das Nicht-ich alles das Sein, welches nicht Ich sein kann, also die tote Natur. Sodann tritt dieser Unterschied bei ihm innerhalb der Wissenschaftslehre, das heißt in der Logik, nicht in der Ethik auf. Was den ersten Irrtum betrifft, so hat unsere Grundlegung uns schon davor bewahrt. Offenbar handelt es sich ja bei dem Gegensatz des Ichs und Nicht-ichs um ein unendliches Urteil, um das Urteil des Ursprungs. Das Ich, das sittliche Ich, soll aus seinem Ursprung erzeugt werden. Wenn Fichte zu diesem Zweck das Nicht-ich als tote Natur, als Ding und Sache anruft, so macht er einen offenbaren Sprung aus einer Gattung in die andere, verletzt also das Denkgesetz der Kontinuität, unter dessen Schutz und Schirm allein das Ursprungsurteil sich vollziehen kann. Bewahren wir die Kontinuität, so muß das Ich und das Nicht-ich durch den gemeinsamen Gesichtspunkt und durch den verbindenden Begriff der Menschheit in kontinuierlicher Korrelation stehen. Das Nicht-ich Fichtes ist der Widerspruch, das οὐκ ὄν, wir brauchen aber das μὴ ὄν, das Ursprungsnichts. Dieses Nicht-ich des Ursprungs ist der Nebenmensch, der Mitmensch, genauer noch: der Andere. Es ist der Andere zum Ich, sie gehören kraft des Ursprungs begrifflich zusammen. Aus dem Bewußtsein des Anderen entspringt das sittliche Selbstbewußtsein des Ich. So bewährt sich die schwierige und fundamentale Abstraktion des Ursprungs am Zentralproblem der Ethik. Cohen untersucht hier in schwerwiegenden Ausführungen, wie sich die Religionen und die verschiedenen Richtungen der Philosophie zu diesem Problem gestellt haben. Da müssen wir es nun der Raumersparnis wegen wieder nur bei Andeutungen belassen. Aus dem Alten Testament ist in das Neue die Forderung übergegangen: Liebe deinen Nächsten

wie dich selbst. Aber im Alten Testament steht Rea, und das heißt zu deutsch nicht der Nächste, sondern der Andere. Die Gefahren, die im Begriff des Nächsten liegen, haben sich geschichtlich nur allzu deutlich ausgelebt. Der Nächste, das bedeutet innerhalb der Religon vielleicht der Glaubensgenosse. Daher konnte man die Kreuzzüge im Dienste Gottes unternehmen, denn hier galt der Kampf ja nicht dem Nächsten, sondern man möchte sagen dem Fernsten, dem Nicht-Christen. In der Politik ist es vielleicht der Mitbürger, den man als Nächsten gelten läßt, dann reicht die Nächstenliebe nicht über die Grenzpfähle des Vaterlandes hinaus. Oder ist es der Angehörige derselben Rasse? Diese Beispiele dürften zur Genüge klarmachen, wie desorientierend sich der Begriff des Nächsten bewiesen hat. Der Andere zu mir, das ist nicht dieser oder jener Einzelne. Ich kann ihn weder auf der Landkarte noch im Reich der Geister in bunte Grenzen einschließen. Der Andere als Nicht-ich ist schlechthin der Mitmensch, und so tritt, wie es ganz in der Ordnung ist, sofort die Erzeugung des sittlichen Selbst unter die Idee der Menschheit. Doch könnte das Pendel zugunsten der Religion ausschlagen, denn sie beruft sich ja auf die Liebe des Nächsten. So kommt doch Wärme und Feuer der Gesinnung in die Moral. Was soll demgegenüber die abstrakt logische Ableitung des Selbstes aus dem Nicht-ich, wie sie Cohen gibt? Ist es nicht, als ob man mit toten Schatten das warm pulsierende Leben meistern wollte? So glaubt man sich himmelweit erhoben über die Strenge dieser wissenschaftlichen Deduktion, und Mephisto triumphiert: verachte nur Vernunft und Wissenschaft! Der Widerspruch verstärkt sich, wenn wir die Liebe als Inhalt ablehnen, weil wir den Inhalt oder das Motiv des Willens überhaupt nicht dem Affekt preisgeben wollen. Besinnen wir uns! Zunächst

haben wir nicht gesagt, die Liebe sei ein außersittlicher oder gar unsittlicher Affekt. Ihre Vergeistigung und Versittlichung wird für uns noch innerhalb der Ethik, insbesondere aber in der Ästhetik zur Aufgabe werden. Ferner: die Liebe ist Affekt, und der Affekt ist von uns als Motor, nur nicht als Motiv anerkannt. Wo die Reinheit des Bewußtseins in Frage steht, darf nicht der Affekt, da muß das Denken entscheiden. Erinnern wir uns ferner, daß die Liebe ihr Widerspiel im Haß hat. Vielleicht hat das Volk gar nicht so unrecht, wenn es sagt, die Liebe ist wählerisch. Die Wahl wollen wir nicht von dieser Liebe bestimmen lassen, unsere Hypothesis ist die Menschheit. Daher ist die Erzeugung des Selbsts aus dem Anderen in Wahrheit seine Erzeugung aus der Idee der Menschheit. Und wird diese Idee nicht vom Affekt getragen sein? Werden wir kleinlich genug denken, die höchste Begeisterung, deren der Mensch fähig ist, diese humane Begeisterung für die Idee aus unserem System streichen zu wollen? Vielleicht betrifft aber der Zweifel ein Problem der Methode, nicht der konstituierenden ethischen Begriffe, und dann müssen wir eben unseren Leser um Geduld bitten. Vorläufig handelt es sich um die genaueste und bestimmteste Fixierung des Begriffes vom Selbst. Aber welche Vorteile haben wir auch bereits errungen! Es hat, so sagt Cohen, hauptsächlich alle Wahrhaftigkeit der sittlichen Einsicht getrübt, „daß man Kosmopolitismus und Vaterlandslosigkeit für einen und denselben Begriff halten zu müssen glaubt. Wenn man im Privatleben schon es wenigstens für die dürftige Wohltätigkeit zugestehen mag, daß das Selbstbewußtsein auch die fremde Person als den Nächsten einzuschließen habe, so hält man dies doch in der Politik in bezug auf die fremde Nation für einen Frevel". Und so kommt man mit Treitschke und seinen Gesinnungsgenossen zu dem Unter-

schied der öffentlichen und der privaten Moral. Da mag denn der Einzelne sich hüten, daß er nicht wider die ungeschriebenen Gesetze verstößt, aber die Einheit des Volkes soll über der sittlichen Grammatik stehen, und das ist die Weisheit derjenigen, welche unablässig die Vaterlandsliebe predigen. Das Herz des kritischen Idealismus ist größer. Es ist die Sittlichkeit, welche alle Menschen umspannt, von der er die Menschheit erfüllt wissen möchte, er empfindet es als Beleidigung, wenn man die Liebe zum Heimatstaat als Gegensatz oder gar Widerspruch zu der Liebe zur menschlichen Gemeinschaft denkt.

Wieder kann uns das Recht bei der Entwicklung unserer Begriffe leiten. Wir erkannten schon am Vertrag, wie hier der Inhalt des rechtlich sittlichen Willens durch die strenge Einigung der Vertragskontrahenten erzeugt wird. So hat denn auch die Rechtsgeschichte diejenigen Begriffe gezeitigt, in denen das sittliche Selbst sein ethisches Sein gewinnt. Zwar die Stiftung m römischen Recht (pia causa), ebenso wie die deutsche Gemeinderschaft kleben zu sehr am Objekt, am Gegenstand. Deutlicher tritt der Begriff, den wir suchen, in der Genossenschaft hervor. In der Genossenschaft entspringt die juristische als die moralische Person. Dieser Begriff der juristischen Person ist für die Ethik deswegen so besonders instruktiv, weil er deutlich die Vergeistigung des Willens durch das Recht zeigt. Es ist für die juristische Person nicht erforderlich, daß sie im einzelnen sichtbaren und tastbaren Menschen in Erscheinung tritt. Die Genossenschaft verweist auf die Mehrheit, nein, auf die Allheit der Genossen. Es ist wie bei der logischen Allheit, der Einzelne braucht unter Umständen gar nicht in Erscheinung zu treten. Die Genossenschaft gewinnt in der Allheit der juristischen Person auch dann den rechtlichen Willen, sie wird zum Willenssubjekt, wenn der Willensbeschluß gegen oder ohne den Willen des Ein-

zelnen erfolgt. Der Beschluß ist die Handlung der juristischen, daß heißt der moralischen Person. Wir müssen davon absehen, die Polemik Cohens und die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen juristischen Literatur[1] zu reproduzieren. Es ist zweifellos, daß die Ausführungen Cohens über den Begriff der juristischen Person die Streitfrage, ob Fiktion oder nicht, endgültig geklärt haben. Um eine Fiktion handelt es sich schon deswegen nicht, weil wir die Empfindung nicht als Kriterium der Realität anerkennen. Die juristische Person ist nicht Fiktion, sondern Grundlegung, Hypothesis des reinen Denkens. Die Kategorie der Allheit bewährt in diesem Begriff ihre zeugende Urkraft.

Es kommt darauf an, den Unterschied zwischen der Genossenschaft und der Gemeinschaft in ihrer Bedeutung für den Staatsbegriff sich klarzumachen. Es war ja für den reinen Willen bezeichnend, daß er nicht in einem äußeren Objekt zur Ruhe käme, sondern daß der Inhalt des Willens im Subjekt als Aufgabe des Selbstbewußtseins lebendig bleibt. Dieser Inhalt sollte aus der Allheit erzeugt werden, und diese Allheit ihrerseits spricht sich in der juristischen Person des Staates aus. Da ist es nun für die Gemeinschaft ein schlechtes Zeichen, daß bei ihr die Allheit fast noch mehr als vom Subjekt vom Objekt ausstrahlt, ja daß sie in ihrer Relativität und Unvollkommenheit mehr auf der Stufe der Mehrheit als auf der der Allheit verharrt. Es soll damit den relativen Gemeinschaften der Ehe, der Familie, des Stammes, des Volkes und des Vaterlandes keineswegs die sittliche Bedeutung abgesprochen werden. Nur darf man von ihnen aus nicht die letzte methodische Willenseinheit des sittlichen Selbstbewußtseins gewinnen

[1] Gierke, Windscheid und Heusler.

wollen. Daß man dies doch immer wieder versucht, beruht auf der unausrottbaren Romantik des Naturalismus. Seit Aristoteles den Stadtstaat der Polis aus der Familie und dem Dorf abgeleitet hat, haftet dieser vorgeblichen Entwicklung zudem der Zauber der Autorität des Stagiriten an. Es trifft noch nicht einmal den Kernpunkt der Sache, wenn man dem die historische Hypothese entgegenhält, daß die Familie und die Ehe vielmehr erst aus dem Gentilbegriff entsprungen seien, indem die ursprüngliche Willkür der Promiscuität der Geschlechter durch Gesichtspunkte wirtschaftlicher und sittlicher Art vom Stamm aus eingeschränkt wurde. Es steht ja gar nicht diese naturhafte historische Entwicklung in Frage, sondern wir handeln vom Staat als Leitbegriff des reinen Willens. Daß man den Staat nicht als solchen Leitbegriff anerkennt, kommt hauptsächlich daher, daß man ihn nicht anders als nach dem Begriff der Herrschaft (imperium und dominium) zu denken vermag. Man weiß, wie auch Marx und Engels[1] den Begriff des Staates ganz und gar auf das Verhältnis der herrschenden Klasse zur regierten gründen. Wer wird auch töricht genug sein zu bestreiten, daß viele, ja man mag sagen die Mehrzahl der zufällig wirklichen und historisch gegebenen Staatsgebilde durch das vorgebliche Recht der Eroberung und Gewalt entstanden sind und folglich die Krebskrankheit der Schichtung in herrschende und besitzende Klassen auf der einen und besitzlose und beherrschte Klassen auf der anderen Seite an sich tragen? Aber die zufällig wirklichen Staaten sind auch nicht der Leitbegriff des Staates der Idee. Wir erkennen jetzt wohl, warum der Inhalt des Willens von vorneherein als Aufgabe be-

[1] und auf ihren Spuren wandelnd ein sehr bekannter moderner Staatstheoretiker.

zeichnet wurde. So ist auch der Staat Aufgabe, das heißt ein ethischer Leitbegriff. Es ist nicht wahr, daß die Herrschaft notwendig mit dem Begriff des Staates verbunden sei. Die Herrschaft muß zur Selbstbeherrschung werden. Und gerade hier kann nun der Begriff der Genossenschaft aufklärend wirken. Auch der Staat ist juristische Person, daher muß sich in ihm wie in der Genossenschaft die Allheit als der Zusammenschluß der Einzelnen zum reinen Willen durch den Beschluß bewähren. Wenn die Verhältnisse im wirklichen Staat die sittliche Kritik herausfordern, so ist es der schwerste methodische Fehler, deswegen den Staatsbegriff selbst zu verwerfen, um sich dem Anarchismus zu verschreiben. Man kann hier den Unterschied zwischen Anarchismus und Sozialismus klar einsehen. Beide verwerfen die Herrschaft, aber der Anarchismus kann auch nicht zur Genossenschaft durchdringen, weil ihm die Allheit des Staates fehlt. Hier hat Lassalle tiefer gesehen als Marx, indem er wenigstens am Staate festhielt. Im übrigen aber kam er, wie Marx, von Hegel her, und das hat zur Folge gehabt, daß bei beiden, wie wir es früher schon ausführten, die Ethik sich in die Logik verflüchtigte. Der Staat muß das methodische Mittel zur Durchführung des reinen Selbstbewußtseins werden. Dann hört er nicht nur auf, Nachtwächterstaat des Liberalismus zu sein, sondern dann kann er, wie die Genossenschaft, auch den Begriff des Eigentums seiner naturalistisch egoistischen Härten durch das Gemeineigentum entkleiden. Auf den Staat zielt die Handlung des Willens, er bildet die Einheit des Objekts und Subjekts des reinen Willens. „Jedes Wesen, das als sittliches, als rechtliches Subjekt des reinen Willens fähig ist, muß zum Vollzug des Selbstbewußtseins im Staate berufen sein." So entsteht das Subjekt des Willens, das Cohen als Urheber des reinen Willens, als

Geist bezeichnet. „Geist hat mehr zu bedeuten als lediglich die eingeschränkte Ausübung der Intelligenz; aber freilich niemals mehr als das Leben der Kultur. Die Förderung, die Verwendung, die Verklärung derselben im Willen und zum Willen ist das Erzeugnis und das Zeugnis des Geistes." Damit ist darauf hingewiesen, daß der Staat sich erheben muß auf der Grundlage der theoretischen und sittlichen Kultur. Nur mangelhaft ist dieser Gedanke in dem Volksgeist der historischen Rechtsschule zum Ausdruck gekommen. Das rührt aber daher, daß eben das Volk ein Naturbegriff ist, welcher der Reinheit der Hypothesis entbehrt. Er trägt alle Zufälligkeit der Gegebenheit an sich, und so kann es uns nicht wundernehmen, daß Savigny die Lehre vom Staatsvertrag in jeder Form verwirft. Wenn die zufällig gegebenen Staaten nicht durch Vertrag entstanden sind, so beweist das noch nicht, daß nicht ihr innerstes Wesen an den Vertrag geknüpft ist. Sind sie noch nicht Rechtsstaaten, so sollen sie es doch werden; und das Recht beruht, wie die Willenshandlung überhaupt, auf dem Vertrag.

Um das Gesetz des Selbstbewußtseins handelt es sich, und dieses wird daher im fünften Kapitel näher entwickelt. Wir wissen, das Selbst ist nicht das Ich der theoretischen Erkenntnis. Das theoretische Ich hat das Objekt zum Korrelat, für das Selbst aber fallen Subjekt und Objekt zusammen. Das Selbstbewußtsein trägt in dem Wort Bewußtsein die Kategorie der Möglichkeit in sich und weist damit auf die Erzeugung aus dem Ursprung hin. Demnach bedeutet das Selbstbewußtsein den Willen zum Selbst. Das Selbst vollzieht sich im Staat. In der juristischen Person, in der Einheit der Allheit des Staates gelangt der Einzelne zu seinem sittlichen Selbst. Welches sind die Handlungen des sittlichen Subjekts

im Staat? Es sind die Gesetze, und zwar die einzelnen Gesetze, durch welche sich der Rechtsgedanke des Staates durchführt, und in dieser Durchführung entspringt und erzeugt sich die juristische moralische Person. Hier könnte man einwenden, daß dieser Appell an das Gesetz geeignet sei, die Reinheit des Ursprungs zu verschütten. Besonders hat Kant die Gefahr dieser Interpretation nahegelegt, indem er das Recht unmittelbar mit dem Zwang ausstattet. Über den Zwang wollen wir später sprechen. Zuerst muß beachtet werden, daß durch den richtig verstandenen Begriff des Gesetzes der Willkür des Individuums Halt geboten und es auf die Allheit hingewiesen wird. In diesem Sinn würdigt Cohen den Opfertod des Sokrates. Er ist als sittliche Persönlichkeit gegen die Mängel und Lücken des Gesetzes aufgetreten, aber nicht in der egoistischen Absicht, sich dem Gesetz zu entziehen und sich über das Gesetz zu stellen, sondern gerade im Dienste des Gesetzes. So schlecht das Gesetz war, so unterwarf er sich ihm doch, als es sich gegen ihn selbst richtete. In dieser freiwilligen Unterwerfung unter ein Gesetz, das doch auch sein Gesetz war, weil es das Gesetz seines Staates war, liegt die verklärende und ewige Wirkung seines Todes. Das ist ein sittlicheres Prinzip als das des Zwanges. Man hat das Prinzip des Zwanges doch auch nur deswegen für das Recht als Grundprinzip erdacht, um die Vereinigung der Willen, auf der alles Recht beruht, zu erzwingen. Eine solchermaßen erzwungene Einheit ist keine wahrhafte Einheit, denn diese besteht gerade in ihrer Reinheit, welche nur durch die spontane Anerkennung durch die beiden Kontrahenten garantiert werden kann. Der Begriff des Gesetzes selbst enthält die Momente, die der Zwang nachträglich herbeibringen soll, schon in sich. Es handelt sich hier, wie wir wissen, um das einzelne Gesetz des Rechts. Dies

tritt unter dem Begriff der Rechtsnorm auf[1]. Wir müssen uns hier versagen, auf die Polemik Cohens betreffend die verschiedenen Auffassungen der Norm näher einzugehen. Sie dreht sich vornehmlich darum, ob die Normen Imperative oder Indikative, das heißt Beschreibungen tatsächlich gegebener Willensverhältnisse darstellen. Cohen zeigt, daß der Gesichtspunkt, unter dem die Frage behandelt wird, ein falscher ist. Es ist begreiflich, daß die Norm in der Form des Imperativs sich am besten aussprechen läßt, das „Du sollst" drückt in seiner Ansprache, die ein Anspruch ist, nur die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Gesetzes aus. Auf diese Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit kommt es an[2]. Der Gesetzgeber ist immer mit einbegriffen. Am Vertrag als der eigentlichen Willenshandlung, die, wie wir gehört haben, auch für den Staat in Gültigkeit bleibt, kann man es sehen: er setzt die Anerkenntnis voraus. Nicht umsonst sagte Cohen, daß sich in der Willenshandlung des Staates die Identität von Subjekt und Objekt vollzieht. Wir werden das am Begriff der Selbst-

[1] In betreff der Polemik über den Begriff der Norm, auf welchen auch Cohen eingeht, orientiert man sich am bündigsten bei Windscheid-Kipp, Lehrbuch des Pandektenrechts 9. Aufl. Bd. I § 28 und 38.

[2] Das wird z. B. von Johannes Weise, Die Begründung der Ethik bei Hermann Cohen, J.-D. Erlangen 1911, vollkommen verfehlt, weil er zu der juristischen Person des Staates als Gesetzgeber immer ein fremdes, außerhalb des Staates stehendes Du sucht, und dieses Du selbst dann vom Staate unterscheidet, wenn sich die Gesetzgebung auf ein Mitglied des Staates bezieht. Ebenso verfehlt ist in dieser übrigens fleißigen Schrift alles, was über das Verhältnis von Recht und Ethik gegen Cohen gesagt wird. Wenn sich nach Cohen die Ethik am Recht orientieren soll, so ist ihr damit die eigene Schöpferkraft keineswegs abgesprochen. Ihr Begriff ist weiter als der des Rechts.

gesetzgebung noch genauer zu betrachten haben. Wichtiger ist die zweite Frage, ob die Normen Naturgesetze sind, das heißt, ob sie einen gegebenen Tatbestand einfach beschreiben. Hier ist die Verschiebung des Gesichtspunktes noch viel augenfälliger. Den Gegensatz der Norm zum Naturgesetz bringt Cohen auf die kurze Formel: das Naturgesetz als ein Gesetz der Bedingung oder Funktion gehört der Relation oder den konstituierenden Urteilsarten an; die Norm dagegen gehört in die Modalität. Sie ist ein Mittel der Rechtsforschung und der Rechtsfindung. Die Norm muß Normen zeugen, deswegen darf es keine Lücke im Gesetz geben, das heißt, der Richter darf sich nicht entschuldigen, das Recht sei unvollkommen. Man sieht, es kommt auf die Rechtsfindung an. Es gibt noch andere Momente, womit man mit Cohen die Norm vom Naturgesetz unterscheiden kann. Das Naturgesetz ist in erster Linie Kausalgesetz. Es verstößt nicht gegen den Begriff des Kausalgesetzes, wenn es auf einen einzelnen ganz besonderen Fall zugeschnitten ist; ist dies aber bei der Norm der Fall, so erkennt man sofort ihre rechtswidrige, unsittliche Tendenz. Die politische Geschichte Englands böte Beispiele in Fülle. Durch solch tendenziöse Einzelnormen entzog man den Minister dem zuständigen Gericht. Die Hauptsache aber ist: die Norm ist auf die Zukunft bezogen, das Naturgesetz erscheint den Stufen der Zeit gegenüber gleichgültig. Diese Beziehung auf die Zukunft verrät wieder die intime Beziehung zwischen Sittlichkeit und Recht. Immer wieder müssen wir auf den konsequenten Aufbau der cohenschen Ethik aufmerksam machen. Der Inhalt des sittlichen Willens ist und bleibt Aufgabe. In der Aufgabe ist die zeitliche Antizipation selbst antizipiert. Die Aufgabe ist auf die Zukunft bezogen. Schon hier erkennen wir, wie die Zukunft zu einem Grundbegriff der Ethik wird.

Die Gesetzgebung des Staates vollzieht in der Antizipation des Selbstes kraft des Gesetzes die Erzeugung des sittlichen Subjekts. Das ist die Tat der sittlichen Freiheit.

Die Freiheit des Willens bildet demnach das Thema des sechsten Kapitels. Hier steht nun zunächst eine philosophiegeschichtliche Abhandlung, die so reich an Gedanken ist, daß man daraus ein Buch für sich machen könnte. Wir dürfen nur den Grundriß kurz andeuten. Der Begriff der Freiheit wird als Zentrum der Bewertung der Stufen der Kultur vorgeführt. Wenn wir erfahren, wie das Altertum, wie das Mittelalter und die Neuzeit sich zu diesem Zentralbegriff der Freiheit stellten, so wird uns damit zugleich ein Bild der Entwicklung des Geistes vorgeführt, der die verschiedenen Epochen seiner Entwicklung beherrscht. Das Altertum dachte die Freiheit vornehmlich als Autokratie der Vernunft gegenüber der Heteronomie der Lust. Im Mittelalter geht der Begriff der Freiheit an Gott verloren. Von Gott empfängt der Mensch sein Schicksal, er bedarf der Erlösung durch Gott und kann hierzu höchstens vorbereitend tätig sein. Droht nun so dem Begriff der Freiheit im Mittelalter die Gefahr von seiten der Religion, so ist es in der Neuzeit die Natur, welche gegen die Freiheit ausgespielt wird. Der Mensch wird als Naturwesen gedacht, daher ist für diese Zeit die Theorie des Milieus, die Moralstatistik, und die politische Ökonomie charakteristisch. Dies ist flüchtig der Gang der Betrachtung; auf einzelne Probleme müssen wir näher eingehen. Es ist für mich immer eine wunderbare Erscheinung gewesen, wie tief der Jude Cohen die sittlichen Triebfedern im Christentum zu verstehen und zu würdigen gewußt hat. Nun liegt ja freilich der Ursprung des Christentums im Judentum, und so könnte man meinen, daß der Hinweis auf diesen Ursprung allein genüge, um diese Er-

scheinung zu erklären. Daß diese Erklärung nicht ausreicht, ergibt sich schon daraus, daß erstens bedeutende jüdische Forscher nicht zu dieser Tiefe der Erfassung gelangt sind, und daß zweitens Cohen ja eben seine Freiheit dadurch bewährt, daß er nicht etwa das Judentum in vorgefaßter Meinung im Christentum wiederzufinden sucht, sondern bei aller Anhänglichkeit an seine eigene Religion das Eigenartige und Wertvolle der christlichen Religion, allerdings mit ihren Schwächen zugleich, zu erkennen weiß. Die Erklärung liegt aber vielmehr darin — wenn wir ganz von der humanen und großen Persönlichkeit Cohens absehen, und nur auf seine Prinzipien achten —, daß die Methode der Hypothesis eben an sich die Methode der Freiheit und der Humanität ist. Wie könnte derjenige sich durch Engherzigkeit die Augen verbinden lassen, der seine Philosophie auf die Freiheit des Ursprungs gestellt hat und in sittlicher Hinsicht diesen Ursprung in der Idee der Menschheit sucht? Da wir eine besondere Darstellung der cohenschen Religionsphilosophie geben werden, wollen wir hier davon absehen, alles das zu reproduzieren, was er an dieser Stelle über die Bedeutung des Christentums für die Kultur, über den Glauben als Luthers Grundprinzip der Freiheit, über die Schwächen des Erlösungsgedankens usw. sagt. Nur das dürfen wir nicht übergehen, daß er die Sünde in ihrer Bedeutung für das sittliche Ideal würdigt. Sie ist es, welche nach Cohen in dem Erwachen der Verantwortlichkeit das Individuum der Freiheit entdeckt hat.

Von größter Bedeutung sind Cohens Ausführungen über Moralstatistik, politische Ökonomie und materialistische Geschichtsschreibung. Im achtzehnten Jahrhundert ist der Begriff der Gesellschaft (societas) zum ethischen Leitbegriff geworden. Wir hörten schon früher, wie er in der Genossenschaft

das Recht zum Recht des Staates macht, aber das achtzehnte Jahrhundert spielt ihn sogar gegen den Staat aus. Die Moralstatistik betrachtet den Menschen als Naturwesen und zeigt seine durchgängige Bedingtheit durch das Milieu, um diesen durch den Staat verschuldeten Zuständen des Elends und der Knechtschaft die Möglichkeit einer besseren gesellschaftlichen Verfassung gegenüberzustellen. Das neunzehnte Jahrhundert vertieft den Begriff der Wirtschaft im Verkehr. Immer tritt die revolutionierende Bedeutung des Begriffes der Gesellschaft sofort klar in den Vordergrund, wenn die Frage nach der Stellung des Individuums in der Gesellschaft gestellt wird. Wir sagten schon, Moralstatistik und Nationalökonomie betrachten den Menschen lediglich als Naturwesen. Von den Fehlern, die hierin liegen, soll vorläufig abgesehen werden. Es ist zunächst notwendig, den sittlichen Ernst und die sittliche Tendenz in all diesen Untersuchungen klar herauszuheben. Man geht den Verflechtungen und Verschlingungen der Lebensverhältnisse bis in alle Einzelheiten nach, aber zu welchem Zweck? Die Bedingtheit soll zur Freiheit führen. Aus dem Interesse der Freiheit heraus leugnet man die Freiheit. Dies gilt schon für die Moralstatistik, wenn sie die Erscheinungen des sittlichen Lebens in bezug auf Geburt, Eheschließung, Scheidung und Tod wie naturgesetzlich bestimmte Ereignisse betrachtet. Der kausale Geist, sagt Cohen, ist der Geist der Neuzeit. Der eigentliche Schöpfer der Moralstatistik, Quételet, erkennt zwar auch freie Ursachen im Menschen an, aber diese werden als zufällige möglichst eliminiert. Man sieht also die Tendenz unmittelbar, das Menschenwesen soll faßbar und greifbar werden, damit es berechenbar wird. Aber es ist nicht die bloße Freude an der Zahl, kein bloß theoretisches, sondern ein praktisches Interesse, welches die Untersuchung leitet. Diese

soziale Physik wird dennoch als Grundlage der Ethik gedacht. Und wenn im neunzehnten Jahrhundert die Produktion der Wirtschaft vornehmlich in den Dienst des Verkehrs tritt, so sieht man den Menschen jetzt in noch viel schärferer Verkettung und Versklavung als vorher. Im Altertum stand der Sklave im Dienst der Wirtschaft, in der Neuzeit der Arbeiter im Dienst des Verkehrs. Indem man nun so die Gebundenheit der Seele an das Objekt bemerkt, kann der Anschein entstehen, als ob diese Seele, als ob der Mensch als Sittenwesen nichts weiter sei als das Resultat dieser materiellen Verhältnisse. So will es die materialistische Geschichtsschreibung: die Entwicklung der Wirtschaft soll die kausale Bedingung der Entwicklung des geistigen Lebens auf allen Gebieten der Kultur und infolgedessen besonders der Politik sein. (Die materialistische Geschichtsschreibung liegt schon dem kommunistischen Manifest von Marx und Engels zugrunde und ist mit einem ungeheuren Scharfsinn und einem verblüffenden Ausmaß von Kenntnissen unter anderem entwickelt in Marx „Kapital". Lassalle hat sie bis zu einem gewissen Grade von Marx übernommen, jedoch seine Sonderstellung in bezug auf den Staat zu wahren gewußt. Neuerdings vergleiche Mehrings und Cunows Marxbücher, kritisch Wildhagen „Marx" [Natur und Geisteswelt].) Noch offenkundiger ist hier die sittliche Grundtendenz. Man kann sie kurz so aussprechen: der Mensch ist an die Dinge versklavt, er kann nicht mehr ein menschenwürdiges Dasein führen, weil das Produkt seiner eigenen Tätigkeit sein Herr wird; er glaubt zu schieben, und er wird geschoben; das muß anders werden. Der Mensch muß seine Freiheit wiedergewinnen, er darf nicht länger Objekt, Ware bleiben, sondern muß die Wirtschaft in seine Hand bekommen. Die ungeheure Bedeutung der Arbeit, die ein Marx geleistet

hat, ist wohl selten vorurteilsfreier gewürdigt und anerkannt worden, als von seiten Cohens. Damit nicht eine falsche Legendenbildung aufkommt, die den Sozialismus Cohens verschleiern könnte, wollen wir Cohen möglichst ausführlich selbst zu Wort kommen lassen, indem wir die prägnantesten Aussprüche zusammenstellen, in denen Cohen sein Verhältnis zum Sozialismus und zur Sozialdemokratie festgelegt hat[1]. Also zuerst: wie dachte Cohen über Marx? „Wenn der Sozialismus eines Marx von seiner hohen geschichtlichen Warte aus die zwingende Macht der materiellen Verhältnisse eindringlich machen will, so wird er unversehens zum Satiriker. Der sittliche Feuergeist spornt seine ganze große Arbeit; die theoretische wie die praktische. Pedantisch ist es, einem solchen Gesandten des Gottes der Geschichte die Sprüchlein der spirituellen Moral vorzuhalten usw." In bezug auf den Sozialismus sagt Cohen: „Der Rechtsidealismus des Sozialismus darf heute als eine allgemeine Wahrheit des öffentlichen Bewußtseins bezeichnet werden, freilich als eine solche, die ein öffentliches Geheimnis ist." „Dem Anarchismus gegenüber übernimmt der Sozialismus unwillkürlich die Rolle des Verteidigers von Recht und Staat. Und anstatt die Partei in dieser ihrer notwendigen Polizeiarbeit durch Verdächtigung zu stören, sollte man vielmehr dankbar diese Leistung anerkennen." Kant wird als „der wahre und wirkliche Urheber des deutschen Sozialismus" gefeiert. Und indem dies an der zweiten und dritten Formulierung des kategorischen Imperativs nachgewiesen wird, kommt der tiefe ethische Gehalt des Sozialis-

[1] Neben der Ethik des reinen Willens kommt besonders der kritische Nachtrag zu E. A. Langes Geschichte des Materialismus in Betracht, dem die Zitate zum Teil entnommen sind, wie sie zum anderen Teil der Ethik des reinen Willens entstammen.

mus ans Tageslicht. Indessen ehe wir hierauf eingehen, wird es gut sein, gerade um vorgekommenen Mißverständnissen der cohenschen Ethik entgegenzutreten, noch darauf hinzuweisen, wie Cohen sogar das eudämonistische Element des Sozialismus in seiner freilich nur bedingten Berechtigung zu würdigen weiß. Er verfährt hierbei völlig konsequent. Zwar darf der Affekt — und zum Affekt gehört auch das Mischgefühl der Lust und Unlust — nicht den Inhalt des reinen Willens abgeben. Dennoch gehört dieses Lebensgefühl als treibender Motor auch zum reinen Willen. Wenn man daher den Sozialismus verdächtigen will, indem man ihn als eine reine Magenfrage bezeichnet, so antwortet Cohen darauf: „Wo die Lebenskraft unterbunden wird, da kann der Wille, der reine Wille nicht gedeihen. Die Lebenskraft aber, die in der Gesundheit der Gliedmaßen und also auch des Magens besteht, sie betrifft nicht nur ein einzelnes oder eine Minderheit von Individuen; sondern es gilt, sie auf die breiten Schichten, die in ihrer überwiegenden Mehrheit das Volk bilden, zu verpflanzen. Der Eudämonismus der Magenfrage bedeutet nichts Geringeres als die Fürsorge der reinen Ethik für die Tatkraft des reinen Willens und für die Reinheit des Selbstbewußtseins. Dieser Eudämonismus ist das Gegenteil von Egoismus. Darum konnte und durfte er sich mit dem Sozialismus verbinden." Die notwendige Korrektur wird später gegeben. Knüpfen wir wieder an Kant an. Diejenige Formulierung des kategorischen Imperativs, die Kant hauptsächlich als Urheber des Sozialismus dartut, lautet: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." Bloßes Mittel ist, wie Cohen ausführt, die Sache, die im Verkehr zur Ware wird.

„Der Arbeiter kann daher niemals bloß als Ware zu verrechnen sein, auch für die höheren Zwecke des angeblichen Nationalreichtums nicht; er muß jederzeit zugleich als Zweck betrachtet und behandelt werden.“ Bei alledem wird die Wirtschaft als materielle Bedingung anerkannt. Aber die Betrachtung der Welt, die Wirklichkeit unter dem naturhaften Gesichtspunkt der Wirtschaft muß von sittlichen Ideen geleitet sein. Das ist die notwendige Korrektur an der materialistischen Geschichtsschreibung. Mag die Empirie des Wirtschaftslebens noch so sehr die Verknechtung des Menschen an die Sache dartun, so darf dadurch doch der Glaube an die Idee, die Hypothesis des reinen Willens in keiner Weise erschüttert werden. Es sind die sittlichen Ideen, von denen dennoch der Fortschritt der Menschheit ausgeht. Auch tut man dem Sozialismus bitter unrecht (und das geschieht leider sehr häufig gerade von seinen Anhängern), wenn man ihn so auffaßt, als ob seiner Überzeugung nach mit der Besserung der materiellen Verhältnisse alles erreicht sei. Vielmehr handelt es sich darum, jedem Menschen den vollen Anteil an allen Gütern der Kultur (Wissenschaft und Kunst) zu sichern. Die Freiheit des Geistes muß die Vorbedingungen zu dieser Anteilnahme schaffen.

Daß man so heftig gegen die Freiheit des Willens auftritt, kommt aber daher, daß man den kritischen Idealismus mit dem Spiritualismus verwechselt. Der letztere denkt die Freiheit selbst innerhalb des Rahmens der Natur als eine naturhafte Kraft. Dieser mittelalterlichen Metaphysik gegenüber bedeutet sogar der dogmatische Materialismus einen Fortschritt. Anders beim kritischen Idealismus. Er lehnt die Seelensubstanz der Freiheit wie jede Gegebenheit ab. Die Freiheit bedeutet die Aufgabe der Freiheit. (Es ist sehr zu bedauern, daß prominente

Vertreter der Sozialdemokratie Marx und Kant, demnach auch Marx und Cohen immer noch als Widersprüche empfinden. So z. B. Mehring, Cunow, Kautzky u. a. Demgegenüber sei verwiesen auf die Schriften von K. Vorländer, Staudinger und M. Adler, die erkannt haben, daß sich die beiden großen Geister ergänzen.) Das Mißverständnis der kantischen Freiheitslehre hängt mit der Unklarheit im Begriffe des Dinges an sich zusammen. Das Ding an sich wurde als eine Gegebenheit, ein zwar nicht erkennbares, aber doch daseiendes Etwas hinter der Erscheinung aufgefaßt. Man übersieht die von Cohen aufgewiesene Identität von Ding an sich und Idee. Wir dürfen hier auf unsere früheren Ausführungen bei der Darstellung der cohenschen Kantschriften zurückverweisen. Das Mißverständnis des Dings an sich hat auch den Begriff des intelligibelen Charakters in ein zweideutiges Licht gebracht. Der angeborene Charakter wird zum Hemmschuh im Strafrecht wie in der Pädagogik. Mag dem Menschen noch soviel Triebhaftes angeboren sein: solange er Mensch bleibt, und im Anblick der Idee bedeutet das alles nur Problem und wieder Problem. Die Lösung aber muß von der Hypothesis des freien Willens kommen. Das sittliche Selbst ist das Ziel und der Zweck der Handlung. Daß nicht die Zerreißung in Mittel und Zweck geschieht, daß der Mensch nicht bloßes Mittel wird, das ist der tiefe sittliche Sinn der Idee der Freiheit. Von den mittelalterlichen Spekulationen über die intelligibele Seelensubstanz führt uns diese Idee fort. Die Frage nach der Bewußtheit muß ausgeschaltet werden. Es handelt sich nicht darum, wie der Mensch es anfängt, frei zu handeln, das ist die Frage nach der Bewußtheit, die wir ablehnen. Wir haben in der Tendenz den Begriff der sittlichen Selbstbewegung angelegt. Die Handlung des reinen Willens muß

diese Tendenz zum Selbst durchführen. Das wird nicht ohne Recht und Staat geschehen, denn in der Allheit des Staates kommt das Individuum zu seinem Selbst. Besser gesagt: es erreicht eine Stufe seines Selbst. Wie das näher zu denken sei, davon handelt das nächste Kapitel.

Die Autonomie des Selbstbewußtseins vollzieht sich nach den vier Gesichtspunkten der Selbstgesetzgebung, der Selbstbestimmung, Selbstverantwortung und Selbsterhaltung. Die Selbstgesetzgebung betont zunächst den Gegensatz zu aller Heteronomie der Lust, aber auch des sog. sittlichen Gefühls. Gleichgültig, ob man das sittliche Selbst aus einem egoistischen Trieb hervorwachsen läßt, ob man das sittliche Urteil auf ein sittliches Gefühl begründet (wie Shaftesbury und seine Schüler), oder ob man mit Adam Smith dem inneren Zuschauer das Urteil überläßt: immer ist es Heteronomie, immer liegt das eigentliche Selbst außerhalb des Selbstes, immer erscheint das Selbst wie ein gegebenes Ding. Das ist auch der Fehler bei Herbart, der das sittliche Urteil in das Spiel der Vorstellungen auflöst. Das sittliche Selbst bedeutet die Aufgabe des Selbstes, und diese Aufgabe kann nur durch die Gesetzgebung des Selbstes der Lösung nähergebracht werden. Das gegebene Ding, sei es nun das der Natur oder das der Sittlichkeit, ist immer ein isoliertes. Diesem Egoismus und Solipsismus widersetzt sich der Begriff des Gesetzes, der das Selbst in der Aufgabe des Selbstes zur Erzeugung bringt. Religion und Politik haben diesem sittlichen Grundgedanken schweren Schaden zugefügt. Die Religion wird Heteronomie, wo sie als Theonomie sich auf das geschriebene Wort beruft. An sich ist der Gedanke, daß das Gute von Gott ausgeht, so lange noch keine Schädigung der Ethik als Erkenntnis und Tat in der sittlichen Handlung beim Menschen bleibt. Erst

die absolute, geoffenbarte Sittlichkeit des geschriebenen Wortes bindet und fesselt den reinen Willen und verwandelt die Autonomie in Heteronomie. Wir haben schon in der Einleitung erwogen, wie den verschiedenen Offenbarungsurkunden der verschiedenen Religionen gegenüber die Freiheit der sittlichen Vernunft sich bewähren muß. Die schlimmste Gefahr, die von seiten der Religion droht, liegt immer in dem Wahn, die eigene Religion für die absolute Religion zu halten. Die vergleichende Religionsgeschichte wird hier zu einem wichtigen Hilfsmittel zur Befreiung des reinen Willens.

Schwerer fast noch sind die Schäden, die der Selbstgesetzgebung von seiten der Politik drohen. Hier umkleidet die politische Romantik die Vergangenheit mit dem Nimbus der Absolutheit. Das vergangene, tote Sein soll die Gegenwart regieren, daher der Abscheu aller Romantiker gegen das Naturrecht, das auf die Zukunft hinweist. Auf die Zukunft ist auch die Ethik des reinen Willens eingestellt. Das sittliche Selbst wird als Aufgabe gedacht und damit die Zukunft zu Hilfe gerufen. Hier legt Cohen auch den Unterschied zwischen seiner Auffassung der Autonomie und derjenigen Kants dar. Es bleibt eine Unklarheit bei Kant, daß die Gesetzgebung vom Selbst auszugehen scheint. Dann kann man das Selbst als den mythologischen Urquell verstehen, aus dem das sittliche Bewußtsein dahinfließt. Das sittliche Selbst ist aber nicht vor der Handlung da, sondern es entsteht erst in der Handlung, die Gesetzgebung ist die Gesetzgebung *zum* Selbst. Aber auch dieses Zum darf nicht allzu wörtlich genommen werden, denn was die Handlung erreicht, ist nur eine Stufe zum Selbst, über die hinausgegangen werden muß. Wir erkennen wieder, daß der Leitbegriff für das sittliche Selbst, nämlich der Staat, sofern er die Idee der Menschheit vollziehen soll, selbst ewig

Aufgabe, Idee, bleibt. Die Aufgabe aber muß angegriffen werden, es handelt sich nicht um ein vages utopisches Träumen, sondern um ernste Arbeit am Fortschritt der Menschheit. Die Selbstbestimmung ist der ethische Grundbegriff, der die Forderung und die Methode der Überführung des allgemeinen Gesetzes in die Wirklichkeit ausdrückt. Die Bestimmung widerspricht der Stimmung, es handelt sich um die Entschlossenheit des Entschlusses und des Vorsatzes, die Selbstbestimmung zum eigenen Schicksal. Wo die Wirklichkeit in Frage steht, da handelt es sich, wie wir aus der Logik wissen, um das Einzelne. Man hat Kants Ethik formal gescholten, denn man vermißte an ihr den Hinweis, wie denn aus dem allgemeinen Gesetz der Einzelfall hervorginge. Diesem Mangel soll die Selbstbestimmung abhelfen. Freilich materiell in dem Sinne, daß die Ethik zur Kasuistik würde, soll und kann das Sittengesetz nie sein. Nur den zeugenden Urquell kann man angeben, aus dem der Einzelfall hervorgeht. Der liegt eben in der Selbstbestimmung, die sich im Ansatz und Vorsatz vollzieht. Beide Willensmomente also, das Denken und der Affekt müssen in der Handlung der Selbstbestimmung tätig sein. Die Erkenntnis des kausalen Zusammenhangs der eigenen Handlung bildet nur das eine Moment, der Affekt muß mit in Rechenschaft gestellt werden. Es genügt nicht, daß der Mensch die Folgen seiner Handlung überblickt, man kann erst dann sagen, daß er sie gewollt hat, wenn der Affekt sich zu ihr gekehrt hat. Dann aber ist er auch dafür verantwortlich. Die Selbstverantwortung führt zum schweren Problem der Schuld. Schuld und Schicksal hängen im Mythos zusammen. Die Blutsgemeinschaft der Geschlechter macht den Ahnen mitverantwortlich für die Tat des Enkels, wie umgekehrt der Enkel den Ahn durch seine Tat mit Schuld belastet. Die Tragödie ent-

deckt demgegenüber die Freiheit des Individuums. Jetzt wird die Schuld die Schuld des leidenden und kämpfenden Helden. Ähnlich verweist die Religion durch den Begriff der Sünde das Individuum auf sein eigenes Inneres. Zu einer wahren Freiheit kann es dennoch nicht kommen, solange das Interesse an den mythischen Begriffen der Schuld und der Sünde hängt. Das Recht kann hier wieder als Leitstern dienen. Es ist unsere feste Überzeugung, daß Cohens tiefe Ausführungen zum Begriff der Schuld einmal Gemeingut einer wissenschaftlichen Jurisprudenz werden müssen. Wie steht der Richter zur Schuld des Angeklagten? Ist der Richter ein Gott, daß er verdammen und freisprechen darf? Es sind nicht die schlechtesten Richter, denen dieses Problem das Herz abdrückt. Demgegenüber bedeutet es eine Erlösung, wenn Cohen es auszusprechen wagt, daß der Richter überhaupt nicht über die Schuld zu befinden hat. Die sittliche Handlung sucht das sittliche Selbst, das sittliche Selbst liegt nicht in der Isolierung, sondern in der Allheit des Staates. Die juristische Person des Staates steht also weder dem Einzelnen selbständig gegenüber, noch der Einzelne dem Staat. Die Gesetzgebung des Staates ist die Selbstgesetzgebung der sittlichen Person. Sie ist rechtlicher Natur, das heißt, sie beruht wie alles Recht auf dem Vertrag. Diesen Vertrag verletzt der Verbrecher, demnach hat der Richter zweierlei festzustellen: erstens die Zurechnung des Verbrechers (in culpa und dolus), zweitens das Maß der verwirkten Strafe. Über die Schuld hat er nicht zu richten. Ist das nun aber nicht eine Veräußerlichung und Verflachung des Rechts? So könnte man nur denken, wenn man künstlich das innere Verhältnis des Verbrechers zum Recht auflöst. Der Staat ist auch der Staat des Verbrechers, und von diesem Staat geht wie das Recht, so auch die Strafe aus. Die Strafe ist keine Ver-

meinung des Vertrages, sondern gerade seine Wiederherstellung. Doch davon sogleich mehr. Was aber die Schuld angeht, so ist es keineswegs die Meinung Cohens, diesen Begriff aus der Ethik zu streichen. Die Schuld ist nur das subjektive Bewußtsein der Rechtsverletzung, sie ist in dem doppelten Sinne die Schuld des Verbrechers, nämlich der Urheberschaft und des Gewissens. Dies führt Cohen unter dem Titel der Selbstverantwortung aus. Wir sagten, daß die Strafe nicht die Aufhebung, sondern die Wiederherstellung des Vertrages sei. Wenn sich dies objektiv in der Strafe ausdrückt, so ist die Anerkenntnis der Strafe im Schuldbewußtsein des Verbrechers die subjektive Seite der Sache. Eine Strafe, die der Verbrecher nicht anerkennt, zu der er sich nicht bekennt, ist keine wahrhafte Strafe. Sie erreicht auch nicht das Resultat, das einzig und allein vom sittlichen Standpunkt aus die Strafe rechtfertigt, nämlich in der Wiederherstellung des Vertrags die Selbsterhaltung der sittlichen Person. Auf das Selbst allein kommt es an. Und dieses Selbst, wir wiederholen es, umfaßt weder das Individuum allein, noch den Staat allein. Erst in der Allheit wird der Einzelne zur sittlichen Persönlichkeit, und umgekehrt die sittliche Allheit hat die sittliche Handlung des Einzelnen zur Voraussetzung. Kant hat daher einen richtigen und tiefen Gedanken ausgesprochen, als er den Begriff der Strafwürdigkeit des Verbrechers prägte. Entweder ist der Verbrecher kein Mensch mehr, er ist derart krank oder entartet, daß er der Verantwortung nicht mehr fähig ist; oder aber man kann ihm den freien Willen nicht absprechen, dann ist er auch des Schuldbewußtseins fähig, und wenn ihn dieses Schuldbewußtsein zur freiwilligen Übernahme und Anerkenntnis der Strafe treibt, so stellt er damit subjektiv seine sittliche Person wieder her, er erhält sein Selbst, wie das objektiv der Staat durch

die Strafe tut. Schuld und Strafe sind also nur zwei Seiten derselben Sache. Hat der Richter über die Strafe zu befinden, so der Angeklagte über die Schuld. Mit der Unterwerfung des Angeklagten unter die Strafe, mit dem Antritt der Strafe bereits ist die sittliche Persönlichkeit wiederhergestellt, darf das Schuldbewußtsein nicht mehr drücken. Man sieht, wie hier ernst mit dem Gedanken gemacht wird, daß die Idee der Menschheit in jedem Menschen, also auch im Verbrecher anerkannt werden muß. Es ist eine starke Entgleisung Kants, daß er dennoch für die Todesstrafe eingetreten ist. Der Mord sei das absolute Verbrechen, daher sei nur die absolute Strafe, nämlich die Todesstrafe, dagegen gut. Aber wie es keinen absoluten Charakter gibt, sondern der Charakter Aufgabe und ewig Aufgabe bleibt, so gibt es auch kein absolutes Verbrechen und demnach keine absolute Strafe. Man sieht, daß bei der Todesstrafe, sowie bei allen Straftheorien, die vom Schutz der Gesellschaft oder vom Begriff der Rache ausgehen, die Person des Verbrechers einfach außerhalb des Staates gestellt wird. Es gilt aber die Wiederherstellung des sittlichen Selbstes. Kann die für den Verbrecher erfolgen, wenn man ihm das Leben nimmt? Das Problem der Todesstrafe hat Cohen allezeit aufs tiefste bewegt. Er empfand darin einen Makel der modernen Kultur, und so hat er sich gelegentlich sogar mit einem Aufruf an die Öffentlichkeit gewandt, der es verdient, hier wieder abgedruckt zu werden[1]. Der Appell ist überschrieben: Vernichtung der sittlichen Person. Er lautet: „Die Todesstrafe ist eine Rechtsstrafe. Das Recht hat Rechtspersonen zur Voraussetzung, auch wo es von Sachen handelt. Rechtspersonen sind und bleiben sittliche Personen. Keine Rechtshandlung darf auf

[1] Vgl. die Zeitschrift Pan, Jahrg. 8 Nr. 9 S. 317.

die Vernichtung der sittlichen Person abzielen. Die sittliche Person aber ist an das physische Leben gebunden. Die Rechtsstrafe hat daher haltzumachen vor dem Leben des Menschen. Ob der Mörder in Freiheit gehandelt hat, das entzieht sich unserem Wissen. Pathologie und Soziologie sollten uns dies gründlich klargemacht haben. Wenn wir dennoch für das eigene Schuldbewußtsein des Verbrechers, nicht für unsere Selbstgerechtigkeit und für unser kausales Wissen, die Idee der Freiheit nicht aufgeben, so dürfen wir um so weniger die Selbsterhaltung des Verbrechers, vielmehr seiner sittlichen Persönlichkeit preisgeben." (Es folgt ein Hinweis auf die Ethik des reinen Willens.)

Es ist offenbar, daß es sich bei den Begriffen der Freiheit, der Autonomie und Selbstgesetzgebung um das Problem der Anwendung der konstituierenden Begriffe handelt. Idealismus ist nicht Illusionismus, die Methode der Reinheit widerspricht nicht der Anwendung aufs Leben, sondern fordert sie. Nun könnte man sagen, die Mittel der Anwendung haben wir freilich in der Hand. Wer versichert uns aber des Gelingens der Anwendung? Mit anderen Worten: welche Gewißheit haben wir, daß dem Menschen der Sittlichkeit eine Wirklichkeit zukommt? Diese Frage wird in dem tiefsinnigen Kapitel, welches das Ideal behandelt, beantwortet. Wir können aufs neue den konsequenten und in sich gefestigten Aufbau des Systems bewundern. Das Grundgesetz der Wahrheit steht an der Spitze der Ethik. Der Begriff der Wahrheit verbindet Logik und Ethik, Natur und Sittlichkeit ohne sie zu verwischen, sondern er bezieht sie aufeinander, indem er sie in ihrer Eigenart bewahrt. Wenn es nur Logik, wenn es nur Natur gäbe, so könnte man zwar von Richtigkeit, nicht aber von Wahrheit sprechen. Aber auch die Sittlichkeit allein erfüllt den Begriff

der Wahrheit nicht, sondern erst die Verbindung beider Kulturrichtungen. Das ist nun schon die Voraussetzung für all die konstituierenden Begriffe, die wir früher aufstellten. Vermittelst des Grundgesetzes der Wahrheit wird die Logik für die Ethik fruchtbar gemacht. Es erfolgt aber nun eine unablässige Steigerung der Bedeutung des Wahrheitsbegriffes, wenn es sich um die Anwendung der sittlichen Begriffe handelt. Halten wir zunächst fest, daß trotz der Relativität beider Begriffe zueinander der Unterschied zwischen Natur und Sittlichkeit nicht verschwinden darf. Die Wirklichkeit, die wir für die Sittlichkeit suchen, wird daher den Begriffen der Logik zwar nicht widersprechen dürfen, wird aber doch ein Sein eigener Art anzeigen müssen. Die Wirklichkeit der Natur vollzieht sich in der Allheit des Raumes, die Unendlichkeit des Seins wird durch die Allheit des Raumes zur Einheit der Natur zusammengeschlossen. Die räumliche Natur bedeutet das äußere Sein, und schon daran können wir erkennen, daß der Raum nicht die grundlegende Kategorie sein kann, um die es sich beim Sein der Sittlichkeit handelt. Blicken wir zurück: schon die Tendenz durfte ihren Inhalt nicht von außen empfangen, und der reine Wille blieb in der Handlung bei sich selbst. So sehr der Drang des Affektes den reinen Willen auf das Äußere verweist und hinführt, so wird er dennoch in der Handlung verinnerlicht, denn es kommt nicht auf den vielleicht ergriffenen äußeren Gegenstand an, sondern einzig und allein auf die Erzeugung des sittlichen Selbstes. Die Kategorie, welche diese Verinnerlichung ermöglicht, ist nicht der Raum, sondern die Zeit. Ehe wir den Zusammenhang der Kategorien im Ideal näher verfolgen, dürfen wir mit Cohen die Ahnung des oben angegebenen Unterschiedes im Mythos verfolgen. Die Ethik soll ja die Logik der Geisteswissenschaften sein. Als solche fragt sie

auch dem Mythos die geheimsten Gedanken seines Herzens ab; aber nicht aus dem kurioſen Intereſſe des Antiquars, ſondern um die auch im Mythos ſchlummernden ſittlichen Keime bloßzulegen. Ein wunderſames Zwiegeſpann von Begriffen begegnet uns nun, wenn wir unſerem Problem auf den Gefilden des Mythos nachſpüren: das Weltall (κόσμος) und die Weltzeit (αἰών), die man auch ſchon als Ewigkeit überſetzen darf. Der Kosmos als Weltall iſt die Einheit der Himmel, er umfaßt gleichſam die Gegenden des Weltalls in der Einheit des Raumes. Dem Äon ſteckt aber die Zeit, das Werden und Vergehen im Blut. Er iſt ſchon an ſich in der Mehrheit als die Äonen gedacht. Welten kommen und vergehen, raſtlos, ruhelos: ſo denken es Anaximander, Heraklit und Demokrit. Freilich bei Demokrit wirft vielleicht die Vernunft, das nüchterne wiſſenſchaftliche Denken ſeine Netze aus. Ob der mythiſche Begriff der Ewigkeit haltbar iſt, und was damit erſtrebt wird, müſſen wir näher unterſuchen. Wenn der Mythos der Sittlichkeit nachſinnt, ſo ſpinnt die Phantaſie den Faden. Dem Mythos fehlt der reine Wille, er blickt in die Vergangenheit, und allenfalls in die Gegenwart. So entſteht die Vorſtellung des goldenen Zeitalters und des verlorenen Paradieſes oder der Inſel der Seligen. In beiden Bildern drückt ſich dieſelbe ſittliche Unruhe, Kritik und Unzufriedenheit mit dem momentanen Sein aus. Aber die ſpielende, ſich verzehrende Phantaſie vermag ſich nicht über die äſthetiſche Sehnſucht hinaus, welche das poetiſche Bild geſtaltet, zum kräftigen Willensentſchluß der Handlung zu erheben. Die Griechen verachteten die Hoffnung, und ſo verlegt man das Ideal entweder in die fernen, unbekannten Räume der Inſel der Seligen, oder in nie wieder zu erweckende Vergangenheit des goldenen Zeitalters. Bei alledem bleibt es beachtenswert, daß ſich die Kritik

am Sittlichen regt. Der Äon, als die Ewigkeit, stellt den mythischen Versuch dar, den Zusammenschluß der Allheit im Raum für die Zeit nachzubilden. Auch darin liegt ein wertvoller Gedankenkeim, der nur zur Reinheit emporgeführt werden muß. Gehen wir zunächst stetig in der Betrachtung weiter, so sehen wir in der Religion der Propheten ein völlig verändertes Bild. Der Geist schaut nicht mehr zurück, sondern vorwärts in die Zukunft. In der messianischen Idee verkünden die Propheten das Reich des einzigen Gottes als das Reich des ewigen Friedens und der Völkerversöhnung und ergreifen demnach die vom Leid des Lebens niedergedrückte Seele mit dem goldenen Affekt der Hoffnung. Das ist, so sagt Cohen, der Unterschied zwischen Religion und Mythos. Aber indem sich nun die Propheten bemühen, den Frieden des messianischen Gottesreiches auszumalen, werden sie notwendig zu Poeten. Zweierlei bleibt unerschütterlich wertvoll. Einmal die Hinkehr der Seele auf die kommende Einheit der Menschheit, und dann die Diesseitigkeit ihrer Hoffnung, die dem Affekt erst Kraft und Wirksamkeit verleiht, und die Hoffnung gleichsam vor sich selbst rechtfertigt. Was die Einzigkeit Gottes etwa sonst noch zu sagen hat, muß später untersucht werden. Hier betrachten wir die Einzigkeit als den kräftigsten Ausdruck der Einheit der Menschheit. Aber nun setzt das Amt der Ethik des reinen Willens ein. Als Poeten mögen die Propheten den messianischen Zustand des Ideals in der Stille und ruhigen Sicherheit seines Daseins ausmalen, die Ethik des reinen Willens darf sich hierbei nicht befriedigen.

Wir sind jetzt so weit, den Gedanken des sittlichen Seins im Ideal zu entwerfen. Es ist ein konsequenter Aufstieg von den ersten Anfängen an. Von der unruhig wogenden Tendenz durch die Handlung des reinen Willens schreiten wir zur Sicher-

heit des Ideals des sittlichen Selbstes. Kehren wir zu der Unterscheidung von Natur und Sittlichkeit in der Betrachtung zurück. Die Logik der reinen Erkenntnis hat uns den Unterschied zwischen Zeit und Raum dahin bestimmen gelehrt, daß die Allheit des Raumes der Zeit versagt ist. Die Zeit wurde als Antizipation charakterisiert. Von der Zukunft her muß die Zeit verstanden werden, und die Zukunft enthüllt sich nun als Quell und Springpunkt alles sittlichen Seins. Es bleibt nicht mehr bei dem Unterschiede Kants, daß das Sein allein der Natur, das Sollen aber der Sittlichkeit angehöre, wenigstens nicht wenn damit dem Sollen das Sein abgesprochen werden soll. Der reine Wille erzeugt das sittliche Sein im Ideal. Das Ideal ist die Wirklichkeit, besser das Sein der Sittlichkeit. Wollen ist Sein des Ideals. „Diese drei Momente sind im ethischen Ideal enthalten: die Vollkommenheit, die Vervollkommnung, das Unvollkommene der Vervollkommnung." Alles was früher gesagt wurde, wird jetzt klar. Wir unterschieden die sittliche Handlung von der bloßen Absicht und von der Äußerlichkeit der Tat. Das Ideal ist der Versuch des Werkes, es enthält demnach Ansatz und Ausführung der Handlung in sich. Wir nannten das Selbst die Idee des Selbstes, aber in der Selbstgesetzgebung entstand uns das Selbst als die Stufe zum Selbst. Das Selbst wird dadurch zum Ideal, aber das Selbst bleibt Vorbild und Muster und erweckt als ewige Aufgabe den Willen stets von neuem. Der Versuch, die Vollkommenheit zu ergreifen, bleibt Versuch. Das ist die Einsicht in die Unvollkommenheit der Vervollkommnung. Dennoch schlägt das Ideal als Muster der Vervollkommnung den Zweifel an der Möglichkeit der Vervollkommnung nieder. So beantwortet das Ideal unsere Frage nach dem Sein und nach der Sicherheit des Seins der Sittlichkeit.

Bei alledem hebt sich das Ideal ab von dem ehernen Hintergrund der Ewigkeit. Wir wissen jetzt, was die Ewigkeit *nicht* bedeuten darf. Sie ist nicht die Dauer der dahinschleichenden Zeit, nicht das Verharren des *erfüllten* Seins der Dichterpropheten, und daher nicht die Zusammenfassung der zukünftigen Zeiten im Begriff der Allheit, sie ist nur ein Analogon zur Allheit, aber sie verliert dabei nichts an positiver Bedeutung und Kraft. Was aber bedeutet denn die Ewigkeit als Hintergrund des Ideals? Sie bedeutet den ewigen Fortgang der sittlichen Arbeit. Sie erfüllt den Begriff der Aufgabe, indem sie dem Stillstand der Zusammenfassung wehrt und den stets erneuten Ansporn durch die Kontinuität der zeugenden Arbeit mit dem Richtpunkt der Vollkommenheit verbindet. Der Fortgang zur Vollkommenheit und der Hinblick auf die Vollkommenheit vollziehen sich in der Ewigkeit. Die Ewigkeit dringt so in den Begriff des sittlichen Selbstes in seiner Beziehung zur Allheit des Staates ein. Der Staat bleibt nicht nur Idee, der Staat wird zum Ideal des Völkerbundes und erweitert sich dadurch zur methodischen Einheit der Menschheit.

Kein Traum und keine Utopie ist das Ideal. Es deutet mit sicherer Hand in die Zukunft, es spornt den sittlichen Willen an, das sittliche Selbst zu erringen, es befreit von jeder Selbstheit als Egoismus, denn vor der Forderung der Ewigkeit versinkt das Schattenbild des Ichs, um als wahres Selbst, als sittliches Selbst in der Allheit, in der Einheit der Menschheit wiederzuerstehen. Der sittliche Affekt als Ur- und Untergrund des Gefühls treibt den Willen dem Ideal entgegen. Wo bleibt der Rassenhaß, wo die kleinliche Trennung der Stände und Klassen vor der Reinheit, vor der Gewißheit des Ideals der Menschheit, das nicht ein ästhetischer Traum, sondern der Ansporn und gleichsam das Herz aller sittlichen Arbeit ist?

Aber immer könnte sich noch der bange Zweifel erheben, der auch gegen die Idee laut wird, das Ideal sei ja nur Ideal, und man möge das Sein des Ideals noch so sehr betonen, dem in die Wirklichkeit verflochtenen Individuum, dem Menschen, der kämpfen und ringen muß, sei ja das Ideal trotz aller Majestät, mit der man es umkleide, dennoch ewig fern. Nun ist zu sagen, daß sich in diesem Zweifel sicherlich auch wieder ein gut Teil mythischer Sensualismus verbirgt. Trotz der Logik der reinen Erkenntnis hat man eben nicht begriffen, daß es nicht die Empfindung ist, welche die Wirklichkeit, geschweige denn das Sein garantiert. Sofern sich nun dieser Zweifel auf diesen Unverstand borniert, dürfen wir ihn getrost abweisen, indem wir auf die vollzogenen Entwicklungen der Logik hindeuten. Aber vielleicht liegt doch noch etwas mehr und ein berechtigter Kern in jenem Zweifel? Wir dürfen noch einmal auf die Logik zurückblicken. Warum beharrte man eigentlich so hartnäckig auf der Gegebenheit des Dinges an sich? Es war doch auch darin ein berechtigter Kern, der nur erst ans Tageslicht gefördert werden mußte. Das Ding an sich wurde als Idee erkannt. In der philosophischen und religiösen Metaphysik muß sich der Vorgang am Begriff des Absoluten wiederholen. Hat doch sogar Plato, der kritische Philosoph, den Terminus des Unbedingten (ἀνυπόθετον) geprägt, um jenes Verlangen nach Sicherung des sittlichen Seins auszudrücken. Derber und deutlicher tritt dieses Verlangen bei Aristoteles und im Mittelalter hervor. Wir wollen es sofort systematisch präzisieren. Man sucht das Absolute unter dem Begriffe Gottes, weil man der Schöpfertätigkeit des grundlegenden Denkens mißtraut. Die Wurzeln des Seins sollen in der Grundlegung, in der Hypothesis liegen; nur in der Hypothesis? Man vermißt den unbeweglichen festen Punkt, an den alles Sein, vor-

nehmlich das sittliche, anzuheften sei. Den scheint der absolute Gott zu bilden. Man ist sich nicht klar darüber, daß man dabei weder die Interessen der Sittlichkeit noch die der Religion vertritt, sondern einfach die des Mythos. Der Mythos ist kleingläubig, er will sehen, schauen und tasten und die Finger in die Wundmale legen. Von diesem mythologischen Verlangen haben wir uns emanzipiert. Wir erkennen in der Hypothesis die Kraft und die Würde der sich selbst suchenden und findenden Vernunft, wir erkennen in ihr den Ursprung des Seins und den Quell der Freiheit. Und dennoch — wenn das Kulturbewußtsein so unentwegt immer wieder auf einen Fehler sich einstellt, wenn durch die Jahrhunderte und Jahrtausende das Menschenherz den Anker seiner Hoffnung nach ein und demselben begrifflichen Grunde auswirft, dann ist das ein sicheres Symptom dafür, daß dieser Irrweg dennoch ein Weg zur Wahrheit ist. Was sucht man denn eigentlich in dem absoluten, gegebenen Gott? Die Sicherheit des Sittlichen! Aber doch diese nicht allein, man sucht doch die Sicherheit der Natur für das Sittliche. Das Sittliche soll nicht im Wolkenkuckucksheim der Träume verflattern; es soll hier auf Erden wirklich werden. Auch wenn man die kritische Selbstbescheidung übt, dieser Wirklichkeit nicht mehr in der Empfindung habhaft werden zu wollen, ja selbst dann, wenn man sich zum Begriff des Ideals durchgerungen hat, und damit die Wirklichkeit des Sittlichen in der Ewigkeit seiner Verwirklichung sucht, selbst dann noch regt sich jener Zweifel erneut in der Frage: wird denn auch die Natur Bestand haben, wird sie sich nicht den Forderungen der Sittlichkeit entziehen oder gar zugrunde gehen? Wie denn, wenn es einmal keine Menschen mehr gibt, wenn niemand mehr da ist, der die sittliche Arbeit und den Fortschritt dieser Arbeit auf sich nimmt? So wird das

Desiderat offenkundig, so taucht das letzte und schwerste Problem des Idealismus auf, an dem er die Probe seiner Gewissenhaftigkeit und Wahrhaftigkeit abzulegen hat. Innerhalb der Ethik und nicht im Gegensatz, sondern in voller Harmonie mit ihren Problemen entspringt so die Gottesidee.

Wie ein Baum, der seine Krone immer breiter, immer gewaltiger dem reinen Liebesäther des Himmels entgegenstreckt, entfaltet sich die Ethik. Die Wurzeln dieses Baumes sind wohl befestigt in sicherem Grund. Es hat immer wieder unsere Bewunderung erregt, wie fest das Gefüge des ethischen Baues ist, wie hier ein Glied das andere bedingt, und wie keinerlei Erschleichung im Laufe der Entwicklung nötig wird. Spielt denn jetzt etwa der philosophierende Geist das Problem wie ein geschickter Zauberkünstler auf ein ganz fremdes Gebiet herüber? Besinnen wir uns! Am Beginn der Ethik des reinen Willens steht das Grundgesetz der Wahrheit. Die Wahrheit stand ein für die Harmonie der Natur und Sittlichkeit. Es schien sinn- und zwecklos, das Unterfangen einer Ethik zu wagen, solange nicht diese Harmonie gesichert war. Wollten wir als Dichter sprechen, so könnten wir sagen, daß hier bereits leise, aber doch vernehmlich die Stimme Gottes zu uns gesprochen habe. Aber lassen wir die poetischen Bilder beiseite: in aller Abstraktheit und Schärfe des Gedankens spricht das Interesse des Herzens vernehmlich genug. Gott ist die Wahrheit, Gott ist die Idee. Es gilt nur, den Inhalt dieses Satzes zu entfalten, um zugleich jenen anfänglichen Zweifel niederzuschlagen und erneut die Bedeutsamkeit der Methode der Hypothesis ins hellste Licht zu stellen. Wenn Gott als Idee bezeichnet wird, so ist damit die Reinheit gewahrt. Vergeblich sucht man die Sicherheit des Sittlichen in der Personifizierung Gottes. Gott, als Du gedacht, gibt bei der Korrela-

tion des Ich und Du ein Glied dieser Korrelation, das entweder durch seine Erhabenheit die Seele des Menschen sprengen möchte, oder selbst zur Endlichkeit zusammenschrumpft. Zudem würde es den stärksten Stoß gegen die Autonomie, die Selbstgesetzgebung bedeuten. Wenn wir Gott als Idee bezeichnen, so wahren wir die Reinheit nach beiden Richtungen hin: Gott ist weder die Kraft, die den Naturgesetzen innewohnt, noch auch der Dämon, der uns in der Selbstgesetzgebung die Entschlüsse ins Herz legt. Der Begriff Gottes gehört nicht in die Naturwissenschaft, und die Ethik hat sich vor der Heteronomie in acht zu nehmen. Wenn nun andererseits Gott als der Gott der Wahrheit zum Bürgen gemacht wird für die Harmonie der Natur und Sittlichkeit, so hat dies auch keineswegs die Verendlichung Gottes zur Person zur Voraussetzung. Der Glaube an Gott, das ist die Hypothesis Gottes, das ist die Hypothesis der Ewigkeit der Natur für die Ewigkeit des sittlichen Fortschrittes. Es ist Heteronomie, wenn man die Vorsehung als das Vorherblicken des personifizierten Gottes denkt. Es ist kritische und idealistische Ethik, wenn man in der Vorsehung den Ausdruck für den Begriff des Gottes der Wahrheit erkennt, wenn man darin die Hypothesis der Übereinstimmung von Natur und Sittlichkeit zu ergründen lernt. Es kann nicht sein, daß die Natur die Sittenwesen auslöscht. Die Wahrheit steht gegen diesen Gedanken auf, die Wahrheit im Namen der sittlichen Vernunft und des reinen Willens. Freilich ist es nicht die Natur, die das Sittliche aus sich hervortreibt, das wäre wieder pantheistische Verflachung der Ethik in die Logik, oder materialistischer Naturalismus. Die Idee Gottes bedeutet, daß sich die Natur der Sittlichkeit nicht entziehen, ihr nicht widersprechen kann. Die Natur muß ewig und sie muß so beschaffen sein, daß sie sich dem Fort-

schritt der sittlichen Arbeit anschmiegt. Das ist der kritische Sinn der Vorsehung Gottes. Aber auch die Transzendenz Gottes hat ihre Bedeutung. Sie ist nicht die Transzendenz einer Person, die ihr Dasein in einem Ich-weiß-nicht-wo des Jenseits führt. Transzendent bleibt Gott der Natur und der Sittlichkeit im Gegensatz zum Pantheismus. Gott ist nicht wirklich, er hat kein Dasein, er hat das Sein der Hypothesis, welche den Menschen aufruft zur sittlichen Arbeit.

So wird Gott als ein methodologischer Begriff der Modalität erkannt. Gott garantiert die Wirklichkeit des Ideals in der Ewigkeit seiner Verwirklichung. Wo die Wirklichkeit in Frage steht, handelt es sich um Modalität. Es wird sich nun die Klage erheben, daß dieser Begriff Gottes zu abstrakt, zu wenig dem Bedürfnis des Herzens angepaßt ist. Die Klage ist unverständig, sie zeugt von Fremdheit gegenüber dem Idealismus. Blicken wir doch in die Geschichte der Philosophie und Religion. Die christlichen Philosophen sind von jeher bemüht gewesen, diesen modalen methodologischen Sinn des Gottesbegriffes zu enthüllen. Die Ethik des reinen Willens bedarf ihres Zeugnisses nicht, aber sie nimmt es als einen Beweis für die Kontinuität der Vernunft gerne auf. Aus den Ausführungen Cohens erwähne ich nur das eine Beispiel, das Thomas von Aquino betrifft: für ihn ist der Sohn der Intellekt, der heilige Geist der Wille.

Gott als Idee ist das Problem der Erkenntnis. Der Glaube im Gegensatz zur Erkenntnis hat hier keine Statt; er bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Selbstentmannung der Vernunft. Erkenntnis, sichere Erkenntnis, so sicher, wie sie in jeder Hypothese liegt, liegt auch in der Hypothesis Gottes. Hier ist kein Platz für Obskurantentum, für Quietismus und Pessimismus. Neidlos überlassen wir

Idealisten die Erleuchtungen den Pseudopropheten unserer Zeit. Es genügt uns, erkannt zu haben, daß die Wirklichkeit, die Verwirklichung des sittlichen Selbstbewußtseins, jene Hypothesis der Übereinstimmung von Natur und Sittlichkeit zur Voraussetzung hat, die wir mit dem Ehrfurcht gebietenden Namen des Gottes der Wahrheit bezeichnen. Er versichert uns der Verwirklichung des Selbstes im Staate der Menschheit, der sich zum Völkerbund der Menschheit erweitern wird. Im Grundgesetz der Wahrheit wird der Grund gelegt für die Einheit der Menschheit, für die wir die Idee Gottes zum Zeugen aufrufen.

Es kann seltsam erscheinen, daß, nachdem auf diese Weise sowohl die konstituierenden Begriffe der Ethik als auch die Mittel ihrer Anwendung in der Wirklichkeit ausführlich behandelt sind, uns nunmehr der Begriff der Tugend noch mit eigenem Anspruch begegnet. Man weiß auch, wie der Streit um diesen Begriff im Altertum bereits begonnen hat. Zwar sofern es sich um die Frage handelt, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht, ist für uns die Entscheidung schon gefallen. Wenn die Tugend ein sittlicher Begriff ist, so muß sie auch lehrbar sein, denn das Sittliche ist Erkenntnis. Wie steht es aber mit der Frage nach der Einheit oder Vielheit der Tugend? Sokrates lehrt die Einheit: die vielen Tugenden seien nur Verkleidungen und Erscheinungsformen der einen Tugend. Plato aber sah weiter als sein Lehrer, er unterschied die Idee des Guten von der Tugend, und damit ist in der Tat auch diese Streitfrage gelöst. Die Idee des Guten das ist der Inhalt der sittlichen Handlung, den wir in der Aufgabe des sittlichen Selbstbewußtseins erkannt haben. Die Tugend dagegen dient, der sittlichen Handlung Stetigkeit zu geben. Sie dient zwar nicht dazu, das Ziel zu finden, aber doch den Weg

dahin zu sichern. Bei jedem Ansatz und jedem neuen Ursprung der Handlung hält die Tugend dem Willen das Ziel vor. So erkennen wir in ihr ein weiteres Mittel, das für die Verwirklichung des Sittlichen sorgt. Unter diesem Gesichtspunkt aber kann die Vielheit der Tugenden kein Bedenken mehr erregen, denn so mannigfach die Wege sein mögen, sie führen alle zum selben Ziel. Wenn es sich nun um die Klassifikation der Tugenden handelt, so können wir das Einteilungsprinzip nur aus dem Begriff des reinen Willens hernehmen. Nun wissen wir, daß es die Erkenntnis ist, das Denken, welches die Aufgabe und den Inhalt des Willens bestimmt. Die Betrachtung dieses Inhalts wird einen ersten Gesichtspunkt der Einteilung ergeben. Dieser Inhalt liegt im sittlichen Selbst, in der Allheit des Staates, die sich zur Allheit der Menschheit erweitern soll. Aber diese Allheit schwebt nicht abstrakt über den gegebenen Individuen und den verschiedenen relativen Mehrheiten und Gemeinschaften der Individuen, die Allheit wird vielmehr zum Ursprung der Mehrheit wie des Individuums. So tritt die Allheit als die eine, als die grundlegende Richtung des Denkens der sekundären, der abgeleiteten Richtung des Denkens, die auf das Individuum und die Mehrheiten geht, übergeordnet zur Seite. Soviel ist gewiß, daß die Haupt- und, wenn man so sagen darf, Kardinaltugenden derjenigen Richtung des sittlichen Denkens entspringen müssen, welche auf die Allheit der Menschheit geht. Jedoch kommt auch den relativen Gemeinschaften und dem Individuum, sofern sie ihren Ursprung aus der Allheit nicht verleugnen und nicht in Widerspruch mit der Allheit kommen, eine unleugbare sittliche Bedeutung zu. Demnach werden wir zwei Arten von Tugenden zu unterscheiden haben, Tugenden der Allheit und Tugenden der Mehrheit, welch letztere indessen den ersteren untergeordnet

bleiben müssen. Zu derselben Einteilung führt uns ein anderer Gesichtspunkt. Der reine Wille ist die Einheit von Denken und Affekt. Es ist daher zweifellos, daß auch die Tugend des Affektes nicht entbehren kann. In den Affekt gehen die Lust und Unlust, Suffixe und Annexe der verschiedenen Bewußtseinsstufen, wie wir wissen, ein, die Denkgefühle daher ebenso wie die Bewegungsgefühle. Beide müssen freilich immer im Affekt vereinigt sein, wenn der reine Wille zustande kommen soll. Jedoch mögen zuweilen die Denk-, zuweilen die Bewegungsgefühle überwiegen im Affekt, und wir hätten demnach zwei Arten von Affekten zu unterscheiden. Noch ganz abgesehen davon, wie wir diese Affekte zu bezeichnen haben, ergibt sich für uns aus der Methodik unserer Systematik, daß der Affekt, in welchem die Denkgefühle überwiegen, sich mehr der Allheit, der andere aber sich mehr dem Individuum und den Besonderheiten zuwenden wird.

Aber von welchen Affekten mag hier wohl die Rede sein? Welches kann zunächst der Grundaffekt sein, der die Handlung in den Tugenden der Allheit beschwingt? Es ist für den Ernst und die Gewissenhaftigkeit der cohenschen Ethik überaus bezeichnend, daß hier derjenige Affekt abgewiesen wird, auf den nicht nur Motive des populären Denkens, sondern auch Religion und Ästhetik hinweisen, nämlich der Affekt der Liebe. Auch die Liebe ist ein sittlicher Affekt, aber nicht der Affekt der Tugend, nicht der Grundaffekt, der zur Tugend der Allheit führt. Ich kann die weitausgreifenden Beweise Cohens hier nicht reproduzieren. Das wichtigste Motiv ist und bleibt die Naturgebundenheit der Liebe, das Wählen und Auswählen, das der Liebe zu eigen ist. Wir orientieren uns am Begriff der Menschheit und Allheit. Die Tugend gilt für jedermann, sie darf nicht wählen und sondern. Daher hatte

Kant den Affekt der Achtung als das einzige moralische Gefühl anerkannt. Deutlicher noch tritt die Grundtendenz der ganzen idealistischen Ethik bei Cohen in die Erscheinung, wenn er den gesuchten Affekt als die Ehre bezeichnet. Besser noch ist zu sagen: das Ehren. In jedem Menschen die Menschheit zu ehren, das ist der Sinn der Tugend. Die Ehre empfiehlt sich zugleich als ein rechtlicher und politischer Affekt, das Recht nimmt die Ehre in Schutz, die Souveränität des Staates bildet seine Ehre. Die Dekadenz gewisser Kulturkreise wird offenbar, wenn sie eine besondere Ehre für ihr Individuum oder ihren Stand in Anspruch nehmen. Kann es eine höhere, eine reinere Ehre geben als die der Allheit des Staates? Überhebung und Selbstbespiegelung ist es, sich außerhalb des Rahmens der Allheit stellen zu wollen. Und Überhebung und Selbstbespiegelung sind kein Zeichen sittlicher Gesundheit und Kraft, sondern der Schwäche. Von diesem Gesichtspunkt aus beurteilt Cohen das Satyrspiel des Zweikampfes. Ehren soll ich alles, was Menschenantlitz trägt, daher widerspricht der Antisemitismus dem Grundaffekt der Tugend. Ehre knüpft den Menschen an den Staat, aber nicht an den Stand und an das egoistische Interesse. Ehre ist der Affekt der Tugenden der Allheit, wie die Liebe der Affekt der Tugenden der Besonderheiten ist. Liebe ohne Ehre ist verwerflich, erst das Ehren adelt die Liebe. Die Liebe sucht den Andern, und sie mag ihn sich zu eigen nehmen, indem sie sich zu eigen gibt, wenn dadurch das Selbstbewußtsein der Allheit nicht getrübt wird. Ja, die Liebe der Besonderheiten erfüllt das Ehren der Allheit erst mit Herz und Gemüt. Zudem ist die Trennung ja nur eine methodische, denn die Besonderheiten bleiben im Dienst der Allheit. So ist denn das Leitmotiv zur Klassifikation der Tugenden gewonnen. Drei Paare von Tugenden

unterscheidet Cohen, wobei immer eine Tugend der Allheit voranschreitet, der sich eine Tugend der Mehrheit schwesterlich anschließt. Für die Tugenden der Allheit gibt die Ehre, für die Tugenden der Mehrheit die Liebe den Grundaffekt.

Die Folgerichtigkeit im Aufbau des Systems und die Konsequenz im Grundgedanken des Idealismus verlangt es, daß als erste Tugend der Allheit die Tugend der Wahrhaftigkeit auftritt. In der Idee Gottes, als des Gottes der Wahrheit, klang die Entwicklung bisher aus. Er ist es, der das Ideal sichern soll. Die Tugend der Wahrhaftigkeit als die Tugend der Allheit hat uns dies Ideal ständig vor Augen zu halten. Die Wahrhaftigkeit ist zunächst die Grundtugend des sittlichen Denkens. Wir sahen schon in der Logik, mit welchem sittlichen Eifer Cohen für das Recht des Begriffes eintritt. Zwei Urteile, das der Identität und das des Widerspruchs, dienen der Aufgabe, den Begriff zu sichern und ihn zu unterscheiden von den verschiedenen Gebilden des Gedankenverlaufes, von der Vorstellung und allen Trugbildern des Psychologismus. In dieser Sicherung des Begriffes handelt es sich um die Sicherung des Seins. Für das sittliche Sein nimmt die Tugend der Wahrhaftigkeit diese Aufgabe auf sich. Um das sittliche Selbst handelt es sich. Nicht der Willkür, nicht der Laune darf das Selbst preisgegeben werden, sondern in der Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntnis muß es seine Wurzeln schlagen. Die Sophistik des Herzens verleitet das Ich, sich nach Wunsch und Begehren dem Augenblick hinzugeben. Demgegenüber verlangt die Wahrhaftigkeit die Einkehr in sich selbst, aber nicht im Sinne religiöser Mystik, sondern in der Klarheit der Erkenntnis, die die Handlung im Zusammenhang mit dem Ideal der Allheit prüft. Der einzige Weg der Äußerung ist auch hier wieder die Verinnerlichung.

Diese Einkehr ist nicht die des Quietismus, sie führt zum Ansatz der Tat. Mit unerbittlicher Schärfe zieht Cohen die Folgerungen aus diesem Begriff. Wir wollen nur einiges herausheben. Die Wahrheit bezieht die Natur auf die Sittlichkeit und die Sittlichkeit mit Hilfe der Natur auf das sittliche Selbst. Die Erkenntnis des Sittlichen soll sich in der Handlung, in der Natur aussprechen. Daher wird die Erkenntnis zur Grundlage des Sittlichen. Wenn nun jeder Mensch sein sittliches Selbst in der Allheit hat, und wenn diese Idee der Allheit zur Voraussetzung die Erkenntnis hat, so folgt daraus, daß die Erkenntnis der Natur und der Sittlichkeit allgemein werden muß. Die aggressive, die soziale, die sozialistische Tendenz dieser Tugend wird damit unmittelbar klar. Nicht umsonst verlangt die sozialistische Partei die Beseitigung des Klassenwesens auch aus der Schule. Die allgemeine Schulpflicht als die Pflicht der Wahrhaftigkeit des Staates ist keineswegs schon durchgeführt; denn sie wird nicht erfüllt, wenn man die materiell Begünstigten durch die Mitteilung aller Schätze der Wissenschaft bevorzugt, für die Armen und Proletarier aber es bei den Elementen bewenden läßt. Dieselbe aggressive Bedeutung gewinnt der Begriff dieser Tugend in bezug auf das Recht und die Kirche. Das Recht muß das Recht des sittlichen Selbstes werden. Wahrhaftigkeit herrscht nur in dem Staat, in dem nicht die Klassen und Rassen, sondern der reine Wille der Allheit das Recht bestimmt. Das allgemeine Wahlrecht ist eine ebensolche Konsequenz dieser Tugend wie die allgemeine Schulpflicht. Wenn aber die Ethik die Leitung haben muß, dann darf auch die Schule nicht der Kirche ausgeliefert werden. Die Ethik hat den Staat als sittlichen Leitbegriff aufgestellt, und der doppelten Moral der kirchlichen und staatlichen Sittlichkeit widersetzt sich die Wahr-

haftigkeit. Geht es z. B. an, daß der naturgeschichtliche Unterricht anderes lehrt als der religiöse Unterricht? Wie soll das sittliche Selbst durch die Erziehung garantiert werden, wenn überdies der Haß der Konfessionen in die jungen Seelen gesät wird. Und nun noch ein Beispiel: Das Widerspiel der Wahrhaftigkeit ist die Lüge. Welche Gewissenskonflikte beschwört nicht der Gedanke der Wahrhaftigkeit hier herauf. Ist die Notlüge erlaubt? Man könnte dagegen fragen, ob der Ausdruck Notlüge erlaubt sei. Sagt man auch Notmord, oder nicht vielmehr Notwehr? Es gibt ein Kriterium, und wir haben es entwickelt, welches uns dem ganzen Problem gegenüber als Leitmotiv dienen kann. Zuerst haben wir die Richtigkeit von der Wahrheit zu unterscheiden gelernt. Die Wahrheit ist kein intern logisches Problem, sie verlangt die Harmonie der Natur und Sittlichkeit. Die Richtigkeit dagegen ist ein logischer Begriff. Steht es demnach so ohne weiteres fest, daß eine unrichtige Antwort auch eine unsittliche sei? Um unsittlich zu sein, muß sie der Idee des Selbstes, der Idee des Staates und der Allheit widersprechen. Unwahrhaftig und demnach unsittlich und lügenhaft wird eine Handlung oder eine Antwort erst dann, wenn sie das sittliche Selbst der Allheit verletzt. Wir wissen, dieses Selbst schließt den Andern und die Andern der Allheit mit ein. Nehmen wir ein Beispiel. Es hat mir einer in Zeiten, da sein Willen klar und sein Denken normal war, einen Revolver zum Aufbewahren gegeben. Ich weiß nun, daß er sich heute mit dem Gedanken des Selbstmordes trägt, daß seelische Depressionen seine Willensfreiheit einschränken, indem sie die Klarheit seines Denkens trüben. Er verlangt von mir den Revolver in der ausgesprochenen Absicht, sich zu töten, zurück. Ist es eine Lüge, wenn ich sage, daß ich den Revolver nicht mehr besitze? Daß die Antwort un-

richtig ist, sieht jedes Kind; unwahrhaftig ist sie darum noch nicht. Nur derjenige, welcher das sittliche Selbst auf sein Ich borniert, kann die Antwort unwahrhaft nennen. Wäre das Ich allein in der Welt, ja wäre es überhaupt nur in der Isolierung denkbar, dann möchte man allenfalls die Unwahrhaftigkeit der Antwort zugeben. Nun liegt aber das sittliche Selbst in der Allheit. Mein eigenes Selbst schließt also den Anderen mit ein. Deswegen durfte ich nicht nur, sondern mußte im gegebenen Falle handeln, wie ich gehandelt habe.

Die Wahrhaftigkeit als die Tugend der Selbsterkenntnis ist zugleich die Tugend des Bekennermutes. Der Hinweis, daß die Wahrhaftigkeit sich aus der Beziehung zur Allheit bestimmen läßt, zeigt, daß die Wahrhaftigkeit eine Verpflichtung ist. Sie widerspricht der Trägheit des Egoismus, der sich hinter den Begriff der Notlüge verkriechen will, um den Mut des Bekenntnisses nicht aufbringen zu müssen. Hier wird es besonders deutlich, daß die Wahrhaftigkeit eine Tugend der Ehre und der Allheit ist. Es ist eine eminent politische Tugend, sofern nämlich Politik als praktische Ethik gedacht ist und nicht nach der Theorie der Sophisten die Idee des Staates als der Sittlichkeit widersprechend hingestellt wird.

Den Ernst der sittlichen Strenge zu mildern, gesellt sich der Ehre die Liebe. Die Tugend der Wahrhaftigkeit ruft nach der Bescheidenheit, in der die Liebe das Wort führt. Wir hatten die Wahrhaftigkeit in erster Linie als Selbsterkenntnis bezeichnet. Der Affekt mangelt ihr nicht, aber das Denken hat das Übergewicht. So ist es auch um die Bescheidenheit bestellt. Sie entspringt aus der Selbsterkenntnis und wurzelt in der Selbstkritik. Sokrates, der das „Erkenne dich selbst" aussprach, war es auch, der von sich sagte, ich weiß, daß ich nichts weiß. Denn auch das ernsteste Streben nach

Wahrheit, das reichste Wissen, dessen sich ein Mensch bemächtigen kann, erreicht nie den Grad der Absolutheit und Vollkommenheit. Zu dieser Einsicht mahnt uns die Bescheidenheit. Sie gilt zunächst gegenüber dem Wissen. Der Gelehrtendünkel ist unsittlich, nicht nur, weil er die Kaste von der Allheit der Menschheit ablöst, sondern auch, weil er die Überspannung des Selbstgefühls zur Folge hat, die der Bescheidenheit widerspricht. Wir müssen es uns versagen, die Anwendungen vorzuführen, die Cohen auf den Stil und Gehalt der Künste und Wissenschaften macht. Es ist treffend, wie er den Aphorismus als den Stil der Überhebung bloßstellt. Dem Aphorismus fehlt der sittliche Ernst der Forschung. Die Erleuchtung des Augenblicks, der Gedankenblitz wird als Zeugnis für den Wert des Ichs in die Welt posaunt, statt den Gedanken zur Reife gelangen zu lassen, damit er sich durch den Beweis in das Gefüge des Systems einordnet. In der Politik, in der Geschichte widerspricht der Heroenkult der Bescheidenheit. Es ist die Tendenz der Klassensonderung, der mythische Aberglaube an die Aristokratie des Blutes oder die Vererbung der Tugend und des Geistes (ein seltsames Gegenstück zur Erbsünde), die sich im Heroenkult individualisiert. Der Rassendünkel hebt nicht nur den Stand und die Person, sondern auch das Volk aus der Gemeinschaft der Menschheit heraus und verrät damit den Verstoß gegen die Bescheidenheit. Die Bescheidenheit ist die Tugend der Liebe und also der Besonderheiten und relativen Mehrheiten. Sie sollte den persönlichen Umgang und Verkehr beherrschen und sich als Duldsamkeit und Geduld geltend machen. Wenn die Wahrhaftigkeit die Ehre aufruft wider die Schwächen und Gebrechen des öffentlichen Lebens, so lehrt die Bescheidenheit, die sich auf die Einzelnen richtet, sie mit ihren Schwächen und Gebrechen lieben. Die Wahr-

haftigkeit denkt gleichsam vom Anderen aus, die Selbstkritik der Bescheidenheit aber lehrt uns vergleichen. Daraus folgt die Zurückhaltung des Urteils und die Objektivität, welche immer die Sache von der Person zu trennen versucht.

Wenn die Bescheidenheit sich als Tugendweg beweist, so erlahmt und erschlafft unter ihrer Leitung der Wille nicht. Sie verträgt sich sehr wohl mit den Tugenden des Affektes, das heißt denjenigen Tugenden, die zwar der Leitung des Denkens keineswegs entbehren, in denen aber doch die Impetuosität des Affektes dominiert. Unter ihnen steht die Tapferkeit an erster Stelle. Wer die Geschichte dieses Begriffes in der Kultur verfolgt, der erkennt den Fortschritt der Vergeistigung und der Verinnerlichung des Lebens. Zwar ist es gefährlich und entspricht nicht der Methodik des reinen Willens, die Geschichte etwa gar zum Zeugnis für die Sittlichkeit anzurufen. Mit Recht hat schon Kant die pöbelhafte Berufung auf angeblich widerstreitende Erfahrung getadelt. Es ist aber auch nicht zur Beglaubigung oder gar Begründung, daß Cohen diesen geschichtlichen Hinweis vollzieht, sondern nur, um den internen Zusammenhang der Philosophie mit dem Kulturbewußtsein an einem Beispiel klarzumachen. Der primitive Begriff der Tapferkeit ist der des Kriegers und der körperlichen Kraft. Die Kultur reinigt diesen Begriff, und bereits die Tragödie bringt es zur Evidenz, daß auch hier das sittliche Ziel in der Verinnerlichung gesucht wird. Es ist die Tapferkeit im Kampf wider das Schicksal und im Ertragen des Leidens, welche den Begriff der Tragödie erfüllt, und die sich keineswegs nur in der männlichen Kraft des Heros offenbart, sondern deren auch das Weib teilhaftig wird (Antigone). Deutlicher aber tritt das Wesen der Tapferkeit, wie es der Reinheit des Kulturbewußtseins entspricht, im zweiten Teil

von Goethes Faust in Erscheinung. Das ist die echte Tapferkeit, welche sich nicht nur im Erdulden und Ertragen des Schicksals, sondern in der ernsten und stetigen Arbeit am Fortschritt des Menschengeschlechts beweist. Der ist nicht zu erreichen ohne den Dienst am Staat. Die traurigen Existenzen in Auerbachs Keller beschwichtigen ihr Gewissen: „Pfui, ein politisch Lied, ein garstig Lied." Der sittliche und tätige Mensch erkennt in der Politik das Mittel des sittlichen Lebens und ist sich bewußt, daß es die schlechte Politik ist, die den Charakter verdirbt, und daß es die Schuld des Menschen selbst ist, wenn der sittliche Geist sich nicht in der Politik ausspricht. So wird er die Tapferkeit vornehmlich im Dienste des Staates und der Allheit bewähren. Der Affekt, der also hier regsam ist, ist der der Ehre. Keineswegs als ob die Liebe der Tapferkeit fremd bliebe, sie hat aber auch hier ihre eigene Tugend, welche die Tapferkeit erst beseelt: es ist die Tugend der Treue. Wenn eine Tugend als Tugend der Liebe angesprochen werden darf, dann ist es die Treue. Die Treue ist die Substanz der Seele. Wenn wir der Tugend die systematische Bedeutung zuschreiben durften, die Stetigkeit der Handlung zu sichern, so erstreckt sich diese Bedeutung für die Treue auf das gesamte sittliche Selbstbewußtsein. In erster Linie aber richtet sie sich auf mich als Individuum in meinem Verhältnis zu anderen Individuen. Wer in Liebe und Freundschaft nicht Treue zu wahren weiß, dem gebricht auch die Stetigkeit des Charakters in der eigenen Seele. Von hier aus kommt Cohen zu einer tiefen und innigen Begründung der Notwendigkeit der Ehe. Aber auch die Freundschaft wird erst durch die Treue gerechtfertigt. Cohen wird unwillkürlich zum Satiriker, wenn er der hohlen Formen des modernen Gesellschaftslebens gedenkt: heute mein Gastfreund, morgen mein Feind. Das sittliche Selbst liegt eben

nicht in der Isolierung. Der Andere gehört zu meinem Selbstbewußtsein, und zu ihm schlägt die Treue die Brücke. Wenn nun so die Treue eine Tugend der Besonderheiten ist, so muß sie sich auch der Religion gegenüber bewähren. Wir wollen im Vorbeigehen festhalten, daß Cohen noch in der zweiten Auflage der Ethik des reinen Willens (1907) die folgenden Sätze hat stehen lassen: „Die Ethik kann die Selbständigkeit der Religion schlechterdings nicht anerkennen." „Sie kann die Religion nur als einen Naturzustand anerkennen, dessen Kulturreife in die Ethik fällt." Keineswegs zieht er daraus die Folgerung, daß man daher die Religion „abzuschaffen" hätte. In jeder Religion steckt eine sittliche Urkraft, die geläutert und herausgestellt werden muß. Es gilt also nicht das törichte Unterfangen, die Religionen etwa durch ein Machtwort zu beseitigen, sondern jeder soll sie innerhalb seiner Religion versittlichen helfen, dann wird sie im Lauf der Jahrtausende sich selbst in die Ethik auflösen. Wir halten diesen Standpunkt für durchaus richtig und konsequent; wir werden aber hören, wie Cohen später die Stellung der Religion zum System der Philosophie ein wenig anders präzisiert hat. — Die Treue ist zwar eine Tugend der Besonderheit, aber wir wissen ja, daß die Besonderheiten wie die Individuen ihre ethische Legitimation von der Allheit zu beziehen haben. So muß sich denn die Treue auch dem eigenen Staat gegenüber bewähren.

Jedoch die eigentliche Tugend des Staates ist die Gerechtigkeit. Wenngleich der Staat ewig ideal verbleibt, so liegt doch, wie wir früher gesehen haben, im Begriff des Ideals die Aufforderung zum stets erneuten Versuch der Verwirklichung des Ideals. Denn das Ideal ist kein Traum müßiger Seelen, sondern in ihm stellt sich in der wissenschaftlichen Methodik Ziel und Mittel der Verwirklichung der Idee

der Menschheit im Staate dar. Diese Verwirklichung zu vollführen, ist die Aufgabe der Gerechtigkeit. Als eine sittliche Tugend und also auf dem Grund und Boden der Ethik bemächtigt sie sich des Rechtes, um mit seiner Hilfe das Ideal in die Wirklichkeit einzuführen. Das sittliche Sein ist auf die Handlung bezogen, und die Handlung ist, wie wir wissen, auch der Grundbegriff des Rechts. Die Einheit der Handlung soll die Einheit des sittlichen Selbstbewußtseins erzeugen. Auf diese Einheit der sittlichen Person als der juristischen Person zielt die Ethik ab, auf sie kommt es an. Wenn nun die Einheit der Person auf der Einheit der Handlung beruht, so entsteht die Frage, ob die Tätigkeit der Menschen diese Einheit verrät. Der Mensch der Natur soll zum Sittenwesen emporgeläutert werden. Der natürliche Mensch besteht aus Leib und Seele, er bildet die Einheit von Leib und Seele. Beachten wir nun die Tätigkeit der Menschen im Lauf der Geschichte, so sehen wir, wie diese Tätigkeit keineswegs einheitlich ist. Die einen arbeiten körperlich, die anderen geistig. Seele und Leib werden so auseinandergerissen, und es ist noch die Frage, wer dabei am meisten leidet. Im Altertum galt die Muße als das erstrebenswerte Ideal menschlichen Lebens. Es hängt das mit dem primitiven Begriff der Arbeit zusammen, der das Kulturbewußtsein jener Zeit beherrschte: sie stand ganz im Dienste der Wirtschaft. Aristoteles wagte den Ausspruch, der Sklave sei ein beseeltes Werkzeug. Schroffer kann die Zerreißung und damit die Unterbindung der sittlichen Einheit nicht ausgesprochen werden. Die Muße aber, welche das Vorrecht der privilegierten Stände war, galt, wie es wieder Aristoteles am klarsten ausdrückt, dem Ideal der Theorie, des theoretischen Denkens. So wurde der Sklave zum Werkzeug und der Denker zum weltfremden Grübler. Ist der Gegensatz aber in neuerer

Zeit verschwunden? Der Begriff des absoluten Arbeiters beweist das Gegenteil. Wir dürfen uns auch hier wieder an der Methodik der Rechtswissenschaft orientieren. Belehrend ist hier das Obligationenrecht. Cohen zitiert Savignys Definition: „Ein solches Verhältnis der Herrschaft über eine einzelne Handlung der fremden Personen nennen wir Obligation." „Das Obligationsrecht hat zum Stoff die partielle Herrschaft über fremde Handlungen, wodurch dasjenige bedingt und gebildet wird, was wir im ganzen zusammenfassend als den Verkehr bezeichnen." Zweierlei muß unsere Aufmerksamkeit erregen. Die Handlung der fremden Person wird ihrer Einheit beraubt, indem sie als Einzelhandlung den Marktpreis der Ware erhält. Es ist offenkundig, wie hier der Begriff des sittlichen Selbstes zerstört wird. Das zweite Moment, auf welches wir die Aufmerksamkeit des Lesers lenken müssen, ist das der Herrschaft. So fassen noch heute die Unternehmer vielfach den Arbeitsvertrag auf: sie wollen Herren im eigenen Hause sein, das heißt, wie Cohen richtig bemerkt, nicht etwa nur in den vier Wänden der Fabrik, sondern in dem Verhältnis der Arbeitsgemeinschaft soll der Arbeitnehmer der Beherrschte, der Arbeitgeber der Herrscher sein. Wir haben nicht zu untersuchen, wie es sich damit im römischen Recht verhielt. Nach R. Sohm[1] unterscheidet sich das römische Obligationsrecht dadurch vom Familienrecht, daß es kein Subordinationsverhältnis stiftet und keine Zwangsgewalt des einen Willens über den anderen Willen herbeiführt. Trotzdem bezieht es sich aber nach Sohms Ausdruck auf Handlungen von Vermögenswert. Von diesen Handlungen werden dann allerdings die persönlichen Handlungen unterschieden, deren Freiheit

[1] Institutionen, 12. Aufl., Leipzig 1905, § 73 Kap. 3.

gewahrt bleibt. Man sieht, es handelt sich um den Unterschied des dinglichen und persönlichen Rechts[1]. Es ist charakteristisch, daß man sich darum streitet, ob es sich um ein persönliches oder ein dingliches Recht bei der Obligation handelt. Gerade das ist es ja, was wir mit Cohen angreifen, daß man die Handlung zur Ware, also zum Ding machen könne. Dieser Materialisierung widerspricht die sittliche Persönlichkeit. Zu einer solchen Verdinglichung der Handlung führt die vielgepriesene Arbeitsteilung. Während die Arbeit des Sklaven immerhin die Arbeit an der Natur, vornehmlich die Feldarbeit war, ist diese persönliche Beziehung zur Mutter Erde, welche den Boden zur Heimat gestaltet, dem modernen Arbeiter fremd geworden, er steht im Dienste des Verkehrs. Der Handel macht die Sache zur Ware, deren Wert in Geld gemessen wird, und „der ideale Geldwert, den die Sache der Ware erlangt, verwandelt das Eigentum in das Kapital". Jetzt entsteht die Mythologie des Kapitals. Das Kapital wird scheinbar selbst zur Person. Es erzeugt den Zins, indem es „arbeitet". Aber wie steht es um das Produkt der Arbeit? Wird der Arbeitsertrag für den Arbeiter in gleichem Sinne zum Eigentum wie für den Kapitalisten? Diese einfache Frage, die Marx zuerst aufgeworfen und Cohen wieder aufgenommen hat, zerstört die ganze Mythologie des Kapitals[2]. Die gestellte Frage zeigt aber auch zugleich, daß es sich bei

[1] Über die Literatur orientiert man sich am besten bei Kipp-Windscheid a. a. O. Bd. II S. 1 f.

[2] Unter den zahlreichen Rezensionen, die Cohens System der Philosophie erfahren hat, beweist keine einen so hohen Grad des Verständnisses wie die von Kurt Eisner, Münchner Post, Freitag, den 5., und Samstag, den 6. Juli 1912. Mit Recht legt Eisner den Nachdruck auf den Geist des Humanismus, von dem das ganze System getragen ist.

alledem um das Problem des Eigentums handelt. Würde dem Arbeiter damit gedient sein, wenn er im selben Sinne zum Eigentümer des Arbeitsertrags würde, wie der Kapitalist? Würde das nicht im besten Falle einfach eine Umschichtung der Gesellschaftsklassen bedeuten, aber keinesfalls eine Überwindung des unsittlichen Klassenprinzips selbst? Der Gedanke einer Abschaffung des Eigentums ist Utopie. Also kann es sich nur um eine sittliche Läuterung des Begriffes vom Eigentum handeln. Wir dürfen nur konsequent im Geiste der Ethik des reinen Willens denken; und es ist wahrlich kein Zufall, daß Cohen hier wieder auf die Genossenschaft verweist. So wenig wir aber bei der Genossenschaft stehengeblieben sind, als es sich um das sittliche Selbstbewußtsein handelte, so wenig darf das hier der Fall sein, wo es sich um das Eigentum handelt. Die Genossenschaft muß zum Staat werden, denn sonst würden sich auf die Dauer die Genossenschaften doch wieder in der so viel gepriesenen und doch so unsittlichen freien Konkurrenz gegenüberstehen. Bis hierher darf die Ethik des reinen Willens das Problem verfolgen, denn die Richtlinien sind nun klar herausgestellt. Und wer wird noch zweifeln, daß dies die Richtlinien des Sozialismus sind? Wie aber gegenüber der materialistischen Geschichtsauffassung die Macht der Ideen betont werden muß, wie eindringlich davor gewarnt wurde, die Kultur nicht mit der Wirtschaft in eins zu setzen oder als ihr Resultat zu denken, so muß auch hier diese Mahnung erfolgen. Es gilt den *Staat* zum Staat der Gerechtigkeit zu machen. „Der empirische Staat ist freilich der Staat der Stände und der herrschenden Klassen; er ist nicht Rechtsstaat. Nur dadurch kann der Machtstaat Rechtsstaat werden, daß er das Recht der Idee des Staates gemäß, nicht im Interesse der Stände und Klassen ausbildet." „Das Selbst-

bewußtsein des Staates aber ist das Selbstbewußtsein aller seiner Glieder. Die Ausbildung des Geistes ist der Wahrhaftigkeit gemäß die erste Bedingung des sittlichen Selbstbewußtseins. Die Beschränkung des Eigentums tritt als zweite Bedingung hinzu." So widersetzt sich der Staat dem Klassenprinzip und wird zum Staate der Menschheit.

Die Gerechtigkeit als eine Tugend der Ehre geht unmittelbar auf die Verwirklichung des Ideals. Darin liegt ihre Stärke und ihre Schwäche. So sehr auch Herz, Geist und Gemüt sich dem Ideal verschreiben mögen, so scheinen doch Geschichte und Alltag das Ideal immer Lügen zu strafen. Wer nun freilich den Idealismus nicht als eine Äußerlichkeit, sondern als einen Ausdruck seines Menschentums mit der Seele ergreift, der wird sich dadurch nicht irremachen lassen. Um so tiefer aber wird er den Abstand des einzelnen Falles vom Ideal empfinden. Wo es sich aber um Wirklichkeit handelt, da handelt es sich, wie wir aus der Logik wissen, um das Einzelne. Indessen in der Neutralität des Neutrums verbleibt das Einzelne in Recht und Sittlichkeit nicht: das Einzelne wird hier der Einzelne. Die Methodik des Rechts hat einen Begriff gebildet, der dem Problem des Einzelnen in dieser Personifikation gerecht zu werden bestrebt ist. Schon das römische Recht kennt die aequitas, das heißt wörtlich übersetzt die Gleichheit, oder aber im juristischen Sinn die Billigkeit. So wurde das jus aequum vom jus strictum als das billige vom strikten Recht unterschieden. Zunächst ist festzuhalten, daß das billige Recht auch Recht ist. Es bedeutet keineswegs die Willkür oder Laune des Richters. Recht verlangt die Billigkeit, aber es ist das Recht der Besonderheit, welches das allgemeine oder strikte Recht erst im Sinne der Gerechtigkeit auf den Einzelfall der einzelnen Persönlichkeit anwendbar macht. Mit allen Vor-

behalten, die sich aus der Verschiedenheit des Seins des Sollens und des Seins der Natur ergeben, kann man in der Tat mit Cohen die Parallele mit der Logik durchführen: das Allgemeine liegt im strikten Recht, das Besondere liegt im billigen Recht, und dadurch wird die Anwendbarkeit auf den Einzelnen ermöglicht. Im billigen Recht nun können wir die Anlage derjenigen Tugend erkennen, die wir angesichts der ständigen Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit vermissen. Sie macht sich im billigen Recht geltend, weil die Ethik die Rechtswissenschaft begründet. Aber als Logik der Geisteswissenschaften überhaupt erzeugt die Ethik Begriffe von größerem Umfang als dem der auf die Rechtswissenschaft bornierten. Es ist die Tugend der Humanität, um die es sich handelt. In der Humanität liegt die Menschlichkeit. Aber mehr als das: das Menschheitsgefühl, das Gefühl für die notwendige Gebrechlichkeit aller menschlichen Natur. Es ist die Innigkeit des Bewußtseins, welches der Römer in dem Wort ausdrückte: nihil humani a me alienum puto, nichts Menschliches bleibt mir fremd. Die Humanität ist die Erkenntnis der Einseitigkeit aller bisher entwickelten Tugenden. Sie nimmt ihnen allen ihre Aufgabe ab, aber mit gütiger und zarter Hand, indem sie sie gleichsam hinweist auf die Endlichkeit und Begrenztheit unseres Wesens, ohne dennoch ihnen die Ziele und Aufgaben zu verrücken. Den Tugendstolz kennt sie nicht, sie ist die Freundlichkeit, die aus dem Menschenantlitz widerstrahlt und den Verkehr der Menschen untereinander nicht nur erträglich macht, sondern auch mit Herzlichkeit erfüllt. Indem sie die Einseitigkeit der Tugenden überwindet, lehrt sie uns, die Menschen nicht nach dem sittlichen Urteil, sondern human, das heißt als Menschen behandeln. Hat nicht schon Hamlet gefragt, wer vor Prügel sicher sei, wenn alle nach Verdienst

behandelt würden? In der Humanität vermählt sich die Ehre und die Liebe, beide Affekte fehlen nicht, aber keiner hat das Übergewicht über den anderen. Als Tugend des Menschheitsgefühls gibt die Humanität der Seele Seligkeit, Friede und Freude: das wird das richtige Gefühl sein, um uns aus dem strengen Reich der Sittlichkeit in die Welt des Schönen und der Kunst zu leiten.

Ehe wir indessen diesen verlockenden Gang antreten können, bleibt noch eine Frage zu erörtern, die wir bisher nur flüchtig gestreift: Welchen Anteil hat die Religion an der Einheit der Kultur und am Selbstbewußtsein der Menschheit?

3. Die Religion der Vernunft

In der Darstellung der Religionsphilosophie Cohens hat der Autor dieses Werkes der Tugend der Bescheidenheit vornehmlich eingedenk zu sein. Das reiche Wirken Cohens auf diesem Gebiete des Geistes auf dem beschränkten Umfang weniger Seiten darstellen zu wollen, ist schon an sich ein gewagtes Unternehmen. Es kommt hinzu, daß wir in der Fortentwicklung der cohenschen Gedanken in diesem einzigen Punkte keinen Fortschritt zu erkennen vermögen, oder wenigstens nicht dort, wo ihn Cohen vornehmlich gesucht hat. Wir wollen uns sogleich deutlicher darüber aussprechen: Das große Verdienst Cohens um die Religion überhaupt, wie um die Religion des Judentums insbesondere, liegt nach unserer Meinung in der Ethisierung der Religion, in dem Aufweisen der sittlichen Keime, die im Fortbestand der Religion zur Entfaltung gebracht werden müssen. Auf dem Standpunkt, den Cohen in der Ethik des reinen Willens einnahm, war dies ja aber auch die einzige Aufgabe, welche der Philosophie in bezug auf die

Religion zukam. Und diese Auffassung vertritt Cohen im wesentlichen auch noch in der Schrift „Religion und Sittlichkeit“[1]. Hier kommt er zu dem Urteil: „Es kann und es darf keine andere Richtung des Bewußtseins geben, der es zugesprochen werden dürfte, in eigener Selbständigkeit oder auch nur in integrierender Mitwirkung den sittlichen Inhalt der Kultur auf eigenartige und unersetzliche Weise zu vertreten.“ Demgemäß wird die Aufgabe der Religion darin gesehen, „die Geheimnisse der Religion für die sittlichen Werte auszudeuten“[2]. Insoweit ist nun Cohen auch in den später zu erwähnenden Schriften dieser ursprünglichen Auffassung treu geblieben, daß er die Selbständigkeit der Religion neben der Ethik, daß er mit anderen Worten eine eigene Richtung des Kulturbewußtseins für die Religion niemals postuliert hat. Dagegen aber soll die Religion nach dieser späteren Ansicht wenn nicht Selbständigkeit, so doch Eigenart gegenüber der Ethik haben. Dies ist es, was wir bestreiten müssen, denn es handelt sich nicht etwa um die historisch gegebene Religion, die sich ja durch den Mythos allein schon vielleicht hinreichend von der Reinheit der Ethik unterscheiden könnte, sondern um den Begriff der Religion. Schließlich könnten wir uns auch mit der Formulierung, die das Problem später erfahren hat, noch einverstanden erklären, wenigstens wenn Cohen in der Schrift „Der Begriff der Religion im System der Philosophie“[3] sagt: „Im Grunde ist es gar kein Übergang, der hier bevorsteht, sondern innerhalb der Ethik selbst vollzieht sich diese Erweiterung des Problems und seine Lösung. Nicht die Ethik geht hier über in die Religion, sondern bei der Erweiterung

[1] Berlin, bei M. Poppelauer, 1907.
[2] A. a. O. S. 67 und 74.
[3] Gießen 1915 S. 58.

ihres Problems, bei der Ergänzung des Menschenbegriffs und seines sittlichen Selbstbewußtseins, daher auch der Anwendbarkeit seines ethischen Grundgesetzes, erweitert sich der Umfang der Ethik mit dem Inhalt der Religion." Immerhin aber soll bereits hier mit der Religion, wenngleich nicht eine neue Bewußtseinsart, doch ein neuer Inhalt, „eine neue Modifikation desjenigen Inhalts, dessen Erzeugung durch eine reine Bewußtseinsart bereits gesichert ist", eintreten. „Der neue Inhalt allein begründet die Eingliederung in das System[1]." Die Modifikation des Inhalts könnte sich ja aber zweifellos innerhalb der Ethik vollziehen. Sie würde dann freilich den Umfang der Ethik erweitern, aber auch damit kein anderes Sein als sittliches Sein erzeugen. So aber ist es offenbar bei Cohen nicht gemeint. Zwar daß auch das Sein der Religion sittliches Sein ist und bleiben muß, daran besteht bei Cohen kein Zweifel. In diesem Sinne soll der Zusammenhang mit der Ethik wie mit der Philosophie überhaupt für die Religion durchaus gewahrt bleiben. Der Nachdruck aber liegt auf der Eigenart des Inhalts, von dem mit klaren Worten gesagt wird, daß ihn die Ethik mit ihren eigenen Mitteln allein nicht zu erzeugen vermöge. Dies ist auch der Sinn des Satzes, den wir der Schrift „Die Religion der Vernunft"[2] entnehmen. „Die Methode, welche daher gefordert wird, ist eine neue, aber keine fremde. Sie ergänzt die einheitliche Methode der Ethik, aber es muß ihr Eigenart zugesprochen werden . . ." Wenn sich nun herausstellen sollte, daß der in dieser Ergänzung durch die neue Methode zu erzeugende Inhalt selbst restlos als sittlicher Inhalt gedeutet werden muß, dann würde man

[1] A. a. O. S. 44.
[2] Leipzig 1919 S. 18.

genötigt sein, auf den früheren Standpunkt Cohens zurückzukommen und das Ziel der Religion in ihrer Selbstauflösung in die Ethik zu erkennen. Es würde damit der wertvollen und fruchtbaren Arbeit, die Cohen nicht nur an der Religion seiner Väter positiv geleistet hat, auch nicht das geringste Verdienst abgestritten; vielmehr würde sie vielleicht gerade dann erst in ihrer Bedeutung und Fruchtbarkeit offenbar[1]. Gerade an dieser Stelle müssen wir um Nachsicht bitten. Wir können hier ja unsere Gründe nur andeutungsweise und ganz im allgemeinen angeben. Welches sind denn die Gründe, die Cohen bewogen haben, der Religion Eigenart neben und in Ergänzung der Ethik zuzubilligen? Wir können sie nur vorläufig berühren. Es ist in erster Linie das Interesse des Individuums, welches nach der Äußerung eines protestantisch-theologischen Kritikers in der Ethik des reinen Willens zu kurz kam. Lassen wir indessen den Kritiker beiseite und hören Cohen selbst. Gemäß der methodischen Leitung der Logik der reinen Erkenntnis hatte die Ethik des reinen Willens dem Individuum keine selbständige Bedeutung neben der Allheit zugestanden. Das Individuum wird zur sittlichen Persönlichkeit, erringt also sein eigenstes, sein moralisches Selbst nur in der restlosen Hingabe an die Allheit des Staates und der Menschheit. Demgegenüber scheint es ein besonderes Interesse der Vernunft zu sein, welches sich der Gerechtsame des Individuums annehmen muß, zwar keineswegs um es von der Allheit abzutrennen — denn alsdann würde ja die Religion in Gegensatz zur Ethik treten —, sondern innerhalb der Allheit, aber da auch in seiner Eigenart. Das Problem wird noch schärfer formuliert. Schon in

[1] Cohen betont selbst, daß W. Herrmann durch seine Kritik ihn zu dieser Änderung seines ursprünglichen Standpunktes vermocht hat; nicht zum Vorteil der Sache, wie wir behaupten.

der Ethik des reinen Willens hieß es, daß die Sünde das Individuum zur Entdeckung gebracht habe. Die Sünde, die Unvollkommenheit, die Gebrechlichkeit, verrät sich in dem ewigen Abstand des Individuums vom sittlichen Selbst. In dem Schuldbewußtsein seiner Sünde wird dem Einzelnen dieser Abstand vernehmlich genug kund. Wendet er sich nun in der Enge und Verzweiflung seiner Lage an die Ethik, welchen Trost vermag sie ihm zu geben? Sie wird ihn immer wieder auf die Allheit verweisen. Gewiß, in dieser wird auch er, wird auch sein sittliches Selbst gesichert sein, dafür bürgt die Idee Gottes, welche für die Verwirklichung des Ideals einsteht. Aber dieses Ideal, diese Verwirklichung beziehen sich auf ihn, den individuellen Menschen, doch eben nur so weit, als er Individuum der Allheit ist. Die Zukunft mag daher die Verwirklichung bringen, wenn das Individuum in seiner natürlichen Existenz aufgehört hat. Aber nicht hier liegt das Problem, denn die sinnliche Evidenz des Jetzt und Hier wird auch von der Religion nicht angerufen werden dürfen, sofern sie die Religion der Vernunft sein und bleiben will. Vielmehr aber ist einzusehen, daß ja das Bewußtsein der Sündenlast durch den Gedanken an die Zukunft der Menschheit zwar erleichtert, aber nicht völlig vom Herzen des Individuums fortgenommen werden kann. Das Individuum *als Individuum* verlangt nach der Erlösung. Dieser Ausdruck bedarf nach zwei Richtungen hin sofort der Präzisierung. Zunächst ist zu bedenken, daß die Religion nicht in Gegensatz zur Ethik treten darf. Daraus ergibt sich, daß der Gedanke der Erlösung demjenigen der Autonomie nicht widersprechen darf. Es bleibt auch für die Religion dabei, daß in der Freiheit der Selbsttätigkeit, in der Arbeit am sittlichen Fortschritt der Menschheit, die indessen besonders in diesem Falle beim Ich zu beginnen hat,

der einzige Weg zur Erlösung liegen darf. Aber wenn der Weg nun mit aller Kraft und Energie beschritten wird, und das Ziel wird dennoch nicht erreicht — wie es ja seiner Unendlichkeit wegen nicht erreicht werden kann —, dann hat der Gott der Religion für die Erlösung des Individuums einzustehen, aber nur in demselben Sinne wie der Gott der Ethik die Verwirklichung der Sittlichkeit in der Allheit garantiert. Es ist natürlich derselbe Gott, der in Frage steht, der Einzige Gott, nur daß er das eine Mal gleichsam sein Antlitz der Allheit der Menschheit zuwendet, das andere Mal dem Individuum. Man beachte wohl, daß wir vorläufig einfach bei der Aufzählung der Gründe sind, die Cohen dahin geführt haben, die Eigenart des Inhaltes der Religion zu lehren. Wir fahren in dieser Darstellung fort. Der zweite Gesichtspunkt, der hier ferngehalten werden muß, ist der, als ob die Ethik des reinen Willens die Erlösung vom Schuldbewußtsein selbst schon durch den Begriff der richterlichen Strafe vorgezeichnet hätte. Diese Erlösung mag immerhin erfolgen. Gelangt das Ich dadurch zum sittlichen Selbst? Die Distanz bleibt bestehen, sofern ja die Ethik des reinen Willens die Identität von Gott und Mensch im Sinne des Pantheismus ablehnt. Auch möchte ja immerhin der Einzelne für sich selbst das Leiden, ohne welches kein Menschendasein sich vollzieht, als Strafe empfinden, in dem er den Ursprung der Erlösung erkennt. Dieser Gedanke des Zusammenhangs zwischen Leid und Strafe wird unsittlich und widersittlich, wenn ich ihn auf den Mitmenschen projiziere. Es sind ja die Armen, in denen schon der Sozialismus der Propheten das Leiden der Menschheit am deutlichsten erkannte. Hier wird nun das Du in einem genaueren Sinne entdeckt als in der Ethik. Es ist der leidende Mensch, der vom Übel der Armut geplagte, der den

religiösen, der den sozialen Affekt des Mitleids erweckt. Und dieses Leid erkennt die Religion sogar auch im Sünder und richtet nicht, sondern umfaßt ihn mit der gleichen Liebe und Sehnsucht des Mitleids. Demnach ist auch die Religion, wie jede wahrhaft reine Richtung des Kulturbewußtseins, schon in ihrem Ursprung Sozialismus. „So hat der prophetische Messianismus im Sozialsmus die Erkenntnis vom Menschen, von der Geschichte des Menschengeschlechts gewonnen. Das Leiden ist keineswegs die Strafe des Armen für Schuld und Sünde[1]." Es kommt also für die Religion bei Cohen auf die Relation zwischen Gott und dem Individuum an. Den Zusammenhang der ganzen Gedankenreihe mit seiner Ethik des reinen Willens hat Cohen nicht verkannt; sondern er hat selbst die Brücke geschlagen, über welche wir nunmehr zu gehen gedenken. Es ist wahr, in der Ethik heißen die Tugenden der Liebe Tugenden der Besonderheiten und Mehrheiten. Und so mag es wirklich eine wertvolle Ergänzung sein, wenn die Religion das Individuum unter ihre Fittiche nimmt. Aber es muß gesagt werden, daß sie dies dann nicht als Religion, sondern als Ethik tut. Es ist gerade der Sinn der Ethik des reinen Willens, das z. B. die Humanität den Einzelnen als Einzelnen zu lieben und zu ehren gebietet. Und wenn der Gott der Wahrheit als die Idee Gottes der Fortexistenz der Mehrheiten nicht im Wege steht, so wird er mit der Verwirklichung der Sittlichkeit der Allheit gewißlich auch den Beitrag der Sittlichkeit retten, der die Eigenart und den Eigenwert des Individuums ausmacht. (Vielleicht findet sich später einmal Gelegenheit, an einem anderen Ort das Verhältnis von Religion und Sittlichkeit ausführlicher zu beleuchten.) Was

[1] Vgl. Der Begriff der Religion S. 127/28.

wir hier sagen wollten, war kurz: Die Ethik des reinen Willens enthält bereits all die methodischen Mittel, mit deren Hilfe die Probleme gelöst werden können, welche nach Cohen die Eigenart, wenn auch nicht die Selbständigkeit der Religion begründen.

In seinem religionsphilosophischen Hauptwerk „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums" sowie in zahlreichen einzelnen Aufsätzen und Vorträgen, die wir bei Gelegenheit heranziehen werden, hat sich Cohen bemüht, diese Idealisierung am Begriff der Religion durchzuführen, die durch den Namen der Religion der Vernunft bezeichnet wird. Schon dadurch, daß die Vernunft als Quell der Religion aufgewiesen wird, ist der Idealbegriff der Religion von aller Heteronomie befreit, es sei nun, daß sie unter der Form der Sinnlichkeit in Gestalt des Eudämonismus oder unter Berufung auf eine vorgeblich übervernünftige Erkenntnisquelle der Intuition oder endlich im Zusammenhang mit der Kunst als Schöpfung der Phantasie auftritt. Die Vernunft als die Gesetzlichkeit der Erkenntnis garantiert den Zusammenhang mit der Philosophie. Wenn nun Cohen in der obengenannten Schrift den Begriff der Religion vornehmlich an den Quellen des Judentums zu verifizieren bestrebt ist, so geschieht dies wieder ganz im Sinne seiner Ethik des reinen Willens, die ja durch die Tugend der Treue die Idealisierung der eigenen Religion für jeden Menschen zur sittlichen Pflicht und Aufgabe macht. Es ist damit aber nicht die Meinung verbunden, als sei der Begriff der Religion in seiner Reinheit etwa nur in den jüdischen Quellen zu entdecken. Auch andere Religionen und insbesondere das Christentum sind eben, weil sie Religionen sind, jener Idealisierung fähig und bedürftig, die wir als Überführung der Religion in die Ethik auffassen dürfen. Für die jüdischen Quellen

nimmt Cohen in diesem Falle nur den einen Vorzug der Ursprünglichkeit in Anspruch. „Ich weiß mich frei", sagt er a. a. O., „von dem Vorurteil der christlichen Theologie aller Schattierungen und ebenso der christlichen Religionsphilosophie aller Schattierungen, sofern sie die Absolutheit des Christentums proklamieren; ich behaupte nicht, daß einzig und allein das Judentum die Religion der Vernunft wäre: ich suche zu begreifen, wie auch andere monotheistische Religionen an der Religion der Vernunft ihren fruchtbaren Anteil haben, wenngleich dieser an Ursprünglichkeit mit dem Judentum sich nicht messen kann. Diese Ursprünglichkeit macht den Vorzug des Judentums aus." In allen seinen Schriften, nicht nur am letztgenannten Ort, zeigt er die liberalste und humanste Gesinnung gegenüber Andersgläubigen. Wir hörten schon bei Besprechung der Ethik des reinen Willens, wie er die Bedeutung des Protestantismus anerkannte in seinem Anteil an der Schöpfung des modernen Staatsbegriffes und in seinem Kampf gegen die Veräußerlichung des Willens im kultischen Werk. Zugleich hat er nicht unterlassen, immer wieder hinzuweisen auf das Verdienst, welches sich die moderne protestantische Theologie in der alttestamentlichen Bibelkritik auch um die jüdische Religion erworben hat, indem sie in zahlreichen ihrer Vertreter auf die überragende Bedeutung des Prophetismus und auf seinen Universalismus hingewiesen hat. Von Leibniz, Lessing und Kant übernahm er die Interpretation Christi als der Idee der Menschheit und wies immer wieder darauf hin, daß hier ein fruchtbarer Keim zur Idealisierung des Christentums zu finden sei. Es kommt hinzu, daß er von der inneren geistigen Gemeinschaft des Deutschtums und Judentums aufs innigste durchdrungen war. Nicht nur in den verschiedenen Schriften, die den Titel tragen „Deutschtum und

Judentum", hat er diese Gemeinschaft hervorgehoben, sondern auch in der Philosophie Kants sie in einem eigenen Aufsatz nachzuweisen versucht. Es sind besonders die Begriffe der Autonomie oder Selbstgesetzgebung der Vernunft und des sozialen Universalismus der Humanität, die für Cohen diese innere Verbundenheit des Deutschtums und Judentums beweisen. Wir hörten schon früher, wie Cohen sich dagegen auflehnt, die Eigenart des Judentums auf den Begriff der Rasse zu stützen. Man sollte, sagt er an einer Stelle, nicht immer vom jüdischen Volke sprechen. Was dem Juden zu eigen ist, was ihm seine besondere Stellung innerhalb der staatlichen Gemeinschaft (aber nicht im Gegensatz zu ihr, sondern im Dienste dieser Gemeinschaft) sichert, ist die Religion des Einzigen Gottes. Gerne hat er immer den Einfluß anerkannt, den insbesondere die deutsche geistige Kultur auf das Judentum ausgeübt hat. Die geistige Kultur des Judentums ist enger mit Deutschland verwoben als mit irgendeinem anderen Lande. Daraus folgert er auch eine besondere Verpflichtung des deutschen Juden gegenüber seinem Staat[1]. Indessen, so freudig die Wechselwirkung zwischen Judentum und Christentum anerkannt wird, so rückhaltlos klar und scharf ist zuweilen die Kritik am Christentum. Es ist begreiflich, daß der Jünger des Einzigen Gottes am Dogma der Trinität Anstoß nahm, welches in der Tat schwer mit der Einzigkeit vereinbar sein dürfte. Die Versuche der Romantiker und Hegels, die Dreieinigkeit auf spekulativem Wege vernunftgemäß zu interpretieren, konnten schon deswegen Cohen keine sonderliche Achtung abgewinnen, weil sie sich durchweg auf dem Boden

[1] Vgl. außer den genannten Schriften besonders den Vortrag „Was eint die Konfessionen"

des Pantheismus vollziehen, während doch Cohen im Pantheismus, man möchte sagen, die Wurzel alles philosophischen und religiösen Übels zu erkennen glaubte. Deswegen seine ablehnende Stellung gegen Hegel; deswegen seine fast feindliche Haltung gegenüber Spinoza. Aber auch in der Christologie erkannte er den Pantheismus in dem Mittlergedanken von der Menschwerdung Christi und der Erlösung durch Christus. Die Einheit zwischen Gott und Mensch widerspricht dem Gedanken des ewigen Gottes, und die Erlösung durch den Mittler steht sogar im scharfen Widerspruch zur Autonomie des sittlichen Selbstbewußtseins.

Für das Judentum besteht nach Cohens Auffassung von Anfang an kein Unterschied zwischen Religion und Sittlichkeit. Die besondere Aufgabe der Juden sieht er in der Bewahrung und Verwaltung der Idee des Einzigen Gottes; in der Erfüllung dieser Aufgabe werden die Juden auch für die Idealisierung der anderen Religionen ein unerläßliches Kulturelement. Die Größe und der Edelsinn seiner Humanität offenbart sich jedesmal wie reines und schimmerndes Gold, wenn er auf das Schicksal der Juden zu sprechen kommt. In dem Verlust des jüdischen Nationalstaates erkennt er nicht nur den Quell des Leidens, welches auch nach Shakespeares Ausspruch das ewige Teil der Juden ist, sondern beseelt von dem ethischen Optimismus, ohne welchen wahrhafter Idealismus undenkbar ist, sieht er darin doch auch die Vorbedingung und Vorbestimmung zur Erfüllung ihrer Mission in der Verbreitung des sozialen Geistes, der notwendig aus dem Glauben an den Einzigen Gott hervorgeht.

Wenn er die Quellen des Judentums philologisch untersucht, so greift er über das Alte Testament und den Talmud weit hinaus; er zieht mit Recht die mittelalterliche jüdische

Theologie und Philosophie, die Poesie eines Juda Halevi, Ibn Gebirol und anderer, selbst die synagogalen Gebete heran. Es muß Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie bleiben, die Quellenuntersuchungen Cohens zu prüfen, eine Aufgabe, zu der der Verfasser dieses Buches nicht in der Lage ist. Aber man möchte etwas paradox sagen, daß die Aufstellungen Cohens ganz unberührt davon bleiben, wie diese Prüfung ausfällt. Die Läuterung der jüdischen und aller Religionen in dem Sinne Cohens hat systematischen, nämlich ethischen Wert. Und die Idealisierung wird ja nicht nur freiwillig zugegeben, sondern ist Zweck und Ziel des Unternehmens. Zudem steht außer Frage, daß Cohen bei seiner umfassenden Kenntnis der jüdischen Quellen eine solche Prüfung auch in historischem Sinne nicht gescheut hätte. Wenn Cohen die jüdische Religion nach den Quellen hin mit einem Wort bezeichnen will, so ist es bei alledem doch der Prophetismus, in welchem sich der Geist des Judentums am reinsten für ihn ausspricht.

Die Methode, die ihn bei seiner Religionsphilosophie leitet, kann nur die der Hypothesis, der Grundlegung aus dem reinen Denken sein, da doch die Religion als in Beziehung zur Philosophie stehend nachgewiesen werden soll. Der Begriff der Religion muß aus der Vernunft erzeugt und der Untersuchung zugrunde gelegt werden. Man darf nicht hoffen, ihn nachträglich auf induktivem Wege aus der geschichtlichen Entwicklung der verschiedenen Religionen entnehmen zu können. Da würde ja schon jedes Kriterium fehlen, an dem man eine Erscheinung als religiös erkennen könnte oder nicht. Es sind aber, wie wir nun sehen werden, durchweg die Grundbegriffe der Ethik, mit denen Cohen die Idealisierung vollzieht.

„Der Einzige Gott" — in diesem Wort faßt sich Sinn

und Gehalt der jüdischen Religion für Cohen zusammen [1]. Wir müssen nun, wenn wir daran gehen, von diesem Ausgangspunkt die Religion der Vernunft zu betrachten, darauf verzichten, die historischen Entwicklungen Cohens zu rekapitulieren. Da Cohen eine Entwicklung der Religion annimmt und nachweist, so hat er es sich zur Pflicht gemacht, die Ausgestaltung und Vergeistigung der einzelnen religiösen Grundbegriffe aus den Quellen zu belegen; wir aber müssen uns im wesentlichen bei den Resultaten begnügen und können auf diese Entwicklung nur gelegentlich hinweisen. Für uns kommt es ja nur darauf an, was Cohen unter dem Begriff der Religion der Vernunft versteht, und inwiefern er diese in seiner angestammten Religion wiederzuerkennen vermag. Da ist denn nun gleich der Unterschied zwischen dem Begriff des Einzigen Gottes und des Einen Gottes von Bedeutung. Es ist natürlich kein Widerspruch zwischen der Einheit und der Einzigkeit, sondern die Einzigkeit bringt die Einheit nur zur schärferen Definition. Im rabbinischen Schrifttum treten für die Einzigkeit Gottes die hebräischen Worte Echad und Jichud auf. Jichud bezeichnet den Einzigen und so auch Echad, aber es liegt besonders in Echad noch mehr, nämlich die Unvergleichlichkeit seines, des göttlichen Seins mit jedem anderen Sein. Was dadurch ausgedrückt werden soll, ist der Unterschied zwischen dem Sein der Natur und dem Sein Gottes. Wahres Sein, Sein in strengster Wortbedeutung kommt nur dem Einzigen Gotte zu, und er heißt eben deswegen einzig, weil sein Sein unvergleich-

[1] Vgl. zum Folgenden außer den entsprechenden Kapiteln in dem Hauptwerk über die Religion der Vernunft die folgenden Aufsätze: „Religiöse Postulate", „Einheit oder Einzigkeit Gottes", „Die Messiasidee", „Gottvertrauen", „Der heilige Geist", „Die Versöhnungsidee", „Der Tag der Versöhnung" u. a.

lich ist. Cohen erkennt hierin nun zugleich die Abwehr des Pantheismus. Die Einheit Gottes hat schon die griechische Spekulation der Eleaten erkannt, aber sie haben diese Einheit am Kosmos, am natürlichen Sein erdacht und demnach Gott und Welt als eins gedacht. Nun wissen wir schon aus der Ethik des reinen Willens, wie die Möglichkeit einer reinen Ethik an die Unterscheidung des Seins der Natur und des Seins des Sollens gebunden ist. Aber die Unterscheidung bedeutet nicht die Entfremdung. Wenn die Vollkommenheit des Seins bei Gott ist, so soll deswegen die Natur nicht in Schein und Illusion verwandelt werden. Dafür bürgt schon der Begriff der Schöpfung. Gerade bei der Behandlung dieses Begriffes zeigt sich recht deutlich das Bestreben Cohens nach Vergeistigung der religiösen Begriffe. Die Interpretation des Schöpfungsberichtes, ebenso aber auch diejenige der Offenbarung Gottes am Sinai hat das eine Ziel, von den mythisch sinnlichen Elementen der Darstellung abzulenken, deren Existenz nicht geleugnet wird, deren Überwindung aber bereits im ursprünglichen Bericht selbst angebahnt ist. Was die Schöpfung angeht, so knüpft Cohen in seiner Ausdeutung an Maimonides an. Dieser hatte bereits in den sogenannten negativen Attributen Gottes die Negation der Privation des Seins und damit ihre Positivität erkannt. „Gott ist nicht träge"; die Trägheit ist ein privatives Attribut. Diese Beraubung wird abgewehrt durch die Negation. Die Tätigkeit Gottes, die so als die Positivität herauskommt, ist die auf die Welt bezogene Schöpfertätigkeit. So ist das Urteil des Ursprungs in Geltung, dessen Bedeutung für Logik und Ethik uns ja geläufig ist. Nun wäre es eine Frage des Mythos, wenn die Schöpfung als die Erzeugung aus dem Nichts gedacht würde. Cohen zeigt aber, daß es sich vielmehr um die Erneuerung in der

Schöpfung handelt. Die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt mag dem Mythos überlassen bleiben: in der Erneuerung aber erkennen wir die Erhaltung. Aber nun merken unsere Leser, daß wir uns wieder auf dem Boden der Ethik des reinen Willens befinden. Dort mußte ja auch die Idee Gottes als die Idee der Wahrheit dafür einstehen, daß es der Sittlichkeit nicht an der Natur fehle, in der sich das Ideal verwirklichen soll. Es ist also das Verdienst Cohens zunächst dahin zu formulieren, daß er den Gott Israels als den Gott der Menschheit und somit als Idee Gottes wiedererkannt hat. An diesem Begriffe Gottes zeigt es sich deutlich und lauter, warum diejenigen im Unrecht sind, welche die Religion schlechthin abschaffen möchten. In den Religionen waltet sittlicher Geist, er mag noch so sehr verklausuliert und unter mythischen Bildern versteckt sein, er ist dennoch vorhanden. Es gilt, ihn zu befreien und zu läutern, und das tut Cohen für seine Religion, indem er den Einzigen Gott als den Gott der Sittlichkeit nachweist. Nun soll dieser Gott der Sittlichkeit freilich, wie wir früher schon andeuteten, auf religiösem Gebiet eine Ergänzung finden, die wir aber vielmehr selbst als eine sittliche erkennen werden. Es wäre demnach von unserem Standpunkt aus nur die Konsequenz zu ziehen, daß bei einer künftigen Neubearbeitung der Ethik diese Ergänzung mit in das Werk aufgenommen werden müßte. Um dies einzusehen, dürfen wir nur den Betrachtungen Cohens weiter folgen, ohne daß wir uns dabei ängstlich der Kapitelfolge seines Hauptwerkes anzuschließen brauchen. Der Sinn der Schöpfung wird durch die Ethik, durch ihre Beziehung zur Sittlichkeit erst völlig klar. Die Erneuerung der Welt ist das sittliche Korrelat zum logischen Begriff der Erhaltung. Diese Erneuerung, diese Erhaltung der Welt hat keinen anderen Sinn als die Erhaltung der Sittlichkeit, der

Natur für die Sittlichkeit. Wo aber die Sittlichkeit in Frage steht, da handelt es sich um den Menschen. Demnach ist der Offenbarungsbegriff in engster Beziehung zum Begriff der Schöpfung zu denken. Die Offenbarung im mythischen Sinne als eine übervernünftige Erkenntnisquelle lehnt Cohen, wie wir schon früher sagten, als der Autonomie widersprechend ab. Seine Interpretation der Quellen wirkt auch hier durchaus überzeugend. Der Begriff der Einzigkeit Gottes widerspricht selbst schon der mythischen Offenbarung. Wenn man den Satz, daß Gott einzig ist, als das religiöse Urteil der Bejahung in der Identität bezeichnen könnte, so regt sich in dem Verbot der Herstellung von Bildern Gottes und der Bekämpfung des Götzendienstes durch die Propheten das Urteil der Verneinung oder des Widerspruches. Es kann kein Bild Gottes geben, denn Gott ist nicht Person, sondern Gott ist Geist. Demnach kann auch die Offenbarung trotz der Bildersprache des Alten Testaments — Gott spricht von Mund zu Mund und von Angesicht zu Angesicht mit Moses — nicht sinnlich mythisch verstanden werden. Die Offenbarung erfolgt im Herzen und in der Vernunft des Menschen selbst. Ja, Gott offenbart nichts, was nicht die Selbsttätigkeit und eigene Arbeit der Vernunft erringen könnte. Dennoch ist der Begriff der Offenbarung kein überflüssiger. Sie bedeutet einmal in der primitiveren Sprache der Religion das ewige a priori des Geistes gegenüber aller Sinnlichkeit, und zweitens die Korrelation von Gott und Mensch. „Er hat dir gesagt, o Mensch, was gut sei", das ist der ganze Inhalt und Sinn der Offenbarung. Der Einzige Gott ist der Gott der Sittlichkeit. Demnach widerspricht sein Begriff nicht der Autonomie, und das weist Cohen in besonders schönen und tiefen Untersuchungen über die Attribute der Handlung, welche die jüdische Philosophie des Mittel-

alters Gott beilegt, nach. Die sogenannten dreizehn Eigenschaften Gottes reduzieren sich bei genauerem Zusehen auf zwei, nämlich auf Liebe und Gerechtigkeit. Sie verraten also den Einzigen Gott als den Gott der Sittlichkeit. Als solcher ist er erdacht für den Menschen. So werden auch seine sittlichen Handlungen zu urbildlichen Handlungen für den Menschen. Ergreifend ist die innige Beziehung, welche dabei für den Juden zwischen der Liebe Gottes und der Erkenntnis Gottes besteht. Die Liebe zu Gott ist das Bestreben, Gott zu erkennen, aber die Liebe ist ein tätiger Affekt, und so also bedeutet sie die Aufforderung zur sittlichen Handlung, und die Attribute Gottes erkennen wir demnach als das Gebot der sittlichen Handlung für den Menschen. Was bei dem Menschen in seiner Sittlichkeit die Reinheit des Herzens heißt, das ist für Gott die Heiligkeit. In diesem Worte der Heiligkeit wird der Inbegriff der göttlichen Sittlichkeit gedacht. Die Menschen sollen heilig werden wie Gott, das heißt sie sollen sittlich werden. Der heilige Geist ist demnach der Geist der Heiligung, der von Gott auf die Menschen überströmt, wenn der Mensch auf den Bahnen der Sittlichkeit wandelt. Aber bei alledem bleibt der Unterschied zwischen Gott und Mensch gewahrt. Heilig ist allein Gott im Himmel, und des Menschen Sittlichkeit bleibt ewig Stückwerk. Es ist von größter Bedeutung für die Religion der Vernunft, daß dieser Unterschied streng aufrechterhalten wird, und daß das Interesse an Gott sich in diesem Sinne auf die Sittlichkeit des Menschen konzentriert. So vollendet sich auch der Begriff der Schöpfung erst im Menschen, denn der Mensch ist es, der jene Naturbedingung der Sittlichkeit darstellt, für welche die Schöpfung als Erhaltung erdacht wurde. Beachten wir wohl, daß mit dieser Konzentration des Interesses auf die Sittlichkeit die mythische Frage nach dem Wesen

Gottes beseitigt wird. Welche Attribute auch Gott zugeschrieben werden, sie bezeichnen, sie begründen die Aufgaben der menschlichen Sittlichkeit.

Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, daß Moses, an den die Offenbarung ergeht, in der jüdischen Religion nicht als Mittler gilt. Selbst der Gefahr der Heroisierung ist er entgangen, er bleibt für die Juden „unser Lehrer Mose", und es ist, als ob das Alte Testament durch die Worte: „und niemand kennt sein Grab" vor Heroisierung und Vergöttlichung direkt warnen wollte. Wenn Cohen in der jüdischen Religion eine Form der Religion der Vernunft erkennt, so geschieht es, wir wiederholen es, weil sie den Begriff der Selbstgesetzgebung zur Durchführung bringt. Der Mittlergedanke würde dem widersprechen. Die Menschheit hat selbst für ihr Tun einzustehen, und das Ziel dieses Tuns liegt auch gar nicht im Einswerden mit Gott, sondern in der Annäherung an Gott als an das Ideal, wie es in dem Worte von der Nähe Gottes ausgesprochen wird. Die Liebe zu Gott ist die Liebe zum Ideal. Aber keineswegs verbleibt deswegen der Gedanke Gottes in kalter und unfruchtbarer Negativität. Der Einzige Gott ist der Gott der sozialen Menschenliebe, als solchen haben ihn bereits die Propheten erkannt. Seine politische Bedeutung kommt in der Messiasidee zum Ausdruck. Auch diese hat ihre Entwicklung, die wir hier nicht verfolgen können. Gewißlich ist ursprünglich unter dem Messias der leibliche Sproß Davids als der Wiederhersteller des jüdischen Staates verstanden worden. Es ist das große Verdienst der Propheten und besonders des nachexilischen Prophetismus, den Begriff des Einzigen Gottes, und damit zugleich die Messiasidee von allen mythischen und nationalen Schranken befreit zu haben. Der Sproß Davids verwandelt sich in den Knecht Gottes, und der

Knecht Gottes wird zum Symbol der Frommen aller Völker. Das mythische Interesse am Ende aller Tage verwandelt sich in die Hoffnung und Sehnsucht auf das künftige, auf das messianische Zeitalter. So tritt das Zeitalter und die zu erstrebende und zu erhoffende Wirklichkeit geradezu an Stelle des Messias. Die Propheten haben den Affekt der Hoffnung, welcher der eigentliche religiöse Affekt zu sein scheint, veredelt und die Seele des Menschen mit dem Gedanken der Zukunft erfüllt. An die ganze Menschheit richtet sich der messianische Glaube. Es wird zum Berufe des Einzigen Gottes, „daß er alle Völker zu sich heranruft; daß er sie alle unter dem Namen des Einzigen Gottes als des Vaters der Menschen zu dem einen Bunde der einen Menschheit vereinige". Er bedeutet demnach „die im Ideal der Sittlichkeit vereinigte Menschheit" („Religiöse Postulate"). Die Religion ist auch hier in vollem Einklang mit der Ethik des reinen Willens. Dennoch bleibt die Ausdeutung der religiösen Grundbegriffe von höchstem Wert für das Allgemeinbewußtsein. Welche Korrektur ergibt sich z. B. populären Begriffen gegenüber von der so gewonnenen Einsicht aus für den Begriff des auserwählten Volkes? Hat man nicht die Juden deswegen als hochmütig geschmäht? Und doch brauchen wir nur den Gedanken des Sozialismus, wie er in dem Glauben an den Einzigen Gott steckt, mit Cohen weiter zu verfolgen, um diesen populären Aberglauben in seiner Nichtigkeit zu erkennen. Denn zu nichts anderem ist demnach Israel auserwählt, als zum stellvertretenden Leiden. Wenn man vom Standpunkt der Autonomie aus das stellvertretende Opfer in dem Sinne, daß ein anderer meine Schuld auf sich nimmt und die mir gebührende Strafe erduldet, ablehnen muß, so gewinnt indessen der Ausdruck des stellvertretenden Leidens hier eine eminent sittliche Bedeutung. „Der Einzige Gott hat

uns unser Vaterland entrissen," sagt Cohen, „um es uns in der Menschheit wiederzugeben." „Diesen Einzigen Gott haben wir in der Welt zur wahrhaften Anerkennung zu bringen, das ist unsere Aufgabe in der Weltgeschichte[1]." Wie tief das soziale Empfinden der Propheten war, ergibt sich aus dem Begriff des Frommen aller Völker. Die Armen sind die Frommen, und auf sie bezieht sich die Liebe Gottes, die im Mitleid der Menschenliebe zur sittlichen Handlung führen soll. Das Mitleid mit dem leidenden Mitmenschen, dieses Gefühl der Sehnsucht und der Liebe, welches nicht eitle Selbstbespiegelung ist, hat im Nebenmenschen den Anderen als Nebenmenschen erst entdeckt. In verschiedenen Aufsätzen („Über den Begriff des Nächsten", „Die Nächstenliebe im Talmud" u. a.) hat Cohen den Nachweis geführt, daß die Liebe zum Mitmenschen ein ursprünglich jüdisches Gebot ist. Der Rea, wie es im Hebräischen heißt, ist aber nicht der Nächste, sondern der Andere, der Mitmensch, vornehmlich der Fremdling, und so umschließt die soziale Gesinnung der jüdischen Religion auch im Alten Testament bereits nicht nur die fremden Völker (2. Moses 12, 49; 3. Moses 24, 22; 4. Moses 15, 15/16; 5. Moses 1, 16), wie es denn auch bei den Propheten heißt: „Denn mein Haus, ein Haus des Gebetes werde es genannt für alle Völker" (Jes. 56, 7), sondern dieser soziale und humane Geist lebte auch in der jüdischen Gesetzgebung. Sie enthält die Einschränkungen des Eigentums, welche schon allein genügen, ihren Zusammenhang mit der Ethik des Sozialismus kundzutun[2].

[1] A. a. O. Dazu vergleiche auch den Vortrag „Über die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit".

[2] Religion der Vernunft S. 176. Zum Folgenden auch die Schrift über den Sabbat.

Auch der Sabbat ist ausdrücklich als eine solche soziale Institution ursprünglich gedacht, denn er ist eingesetzt, damit der Knecht und die Magd ausruhen von ihrer Arbeit.

Im Staatenbunde der Menschheit gipfelt die messianische, die soziale Tendenz der Propheten. Der Einzige Gott ist im Einklang mit der Idee Gottes, wie sie uns aus der Ethik des reinen Willens bekannt ist, wenn er die Verwirklichung dieses Endziels verbürgen muß. So liegt bei ihm die Erlösung der Menschheit aus dem sozialen Leiden der Armut. Es ist klar, daß die Armut hier in summarischer Weise das Unrecht des Klassen- und Rassenstaates mit umfaßt. Auch der Krieg wird in seiner Sündhaftigkeit erkannt, und es schildern daher die Propheten das Zeitalter des Messias als das Zeitalter des ewigen Friedens.

Doch stehen wir nun an dem Punkte, wo die Religion nach Cohens Meinung eine positive Ergänzung zur Ethik zu geben hat. Die Sünde war bis jetzt vornehmlich unter dem Begriff der Armut gedacht. Es ist daher die soziale Sünde, die Sünde der Mehrheit und des Staates, auf die sich die Erlösung bezieht. Durch diese Sünde konnte der Andere als der Mitmensch entdeckt werden, und dieser Andere ist freilich auch Individuum, aber, wie schon der Erlösungsgedanke hier verrät, das Individuum der Allheit, nicht das absolute Individuum. Man kann die Tendenz Cohens hier sehr wohl verstehen und das sittliche Motiv seiner Ausführungen billigen und doch den Formulierungen im einzelnen widersprechen. Den Begriff des absoluten Individuums vermögen wir schlechterdings nicht anzuerkennen. Wäre denn dieses Individuum nicht auch Begriff? Und sollte der Begriff auf einmal seine Allheitskraft einbüßen? Sehen wir indessen zunächst zu, welche Motive Cohen zur Aufstellung des Begriffes vom absoluten Individuum geführt

haben, dann wird sich wohl auch der Gegensatz, den wir hier etwas schroff formuliert haben, sehr abschwächen. Denn wir wiederholen es: die Grundtendenz seiner Untersuchungen scheint auch uns im Einklang mit der Ethik des reinen Willens. Es handelt sich jetzt nicht mehr um die soziale Sünde, sondern um die Sünde des Einzelnen und als Einzelner, sofern er sie sich selbst, nämlich in der Schuld, über die ja der Richter nicht zu befinden hat, zuschreiben muß. Diese individuelle Sünde kennt der ältere Prophetismus kaum, sie tritt erst bei Jecheskel auf. Diese individuelle Sünde nun soll das absolute Individuum zur Erzeugung bringen. Wir referieren zunächst einfach weiter. Wenn die Sünde so zur Hypothesis des Individuums wird, so kann der Sinn dieser Schöpfung nicht der sein, das Individuum in der Sünde verharren zu lassen. Es gilt auch hier die Reinheit und die Vergeistigung des Individuums anzustreben, die nur durch die Erlösung des Individuums von der Sünde erfolgen kann. Diese Erlösung hat die Reue und die Buße und die sittliche Selbstheiligung zur Voraussetzung. Dann aber wird Gott als der gütige Gott die Erlösung bringen, wenn das Herz in der sittlichen Arbeit die Überwindung der Widersprüche in der Seele anbahnt. Die Versöhnung des Menschen mit sich selbst wird zur Erlösung. So entsteht das reine Ich und das reine Herz. Indessen zeigt sich auch hier der Grundgedanke der Ethik fortwirkend, dieweil auch dieses Ich und dieses Herz ewig Aufgabe und immer wieder Aufgabe bleiben, zu dem sich das menschliche Individuum nur für Augenblicke in dem Aufschwung der Selbsterneuerung erheben kann. Von hier aus deutet Cohen den Versöhnungstag. Er ist ganz auf dem Begriff des erlösenden Gottes aufgebaut, denn vor Gott wird alle Sünde zum Irrtum (Begriff der Schegaga, unbewußte Sünde). Wir können hier nicht verfolgen, wie

Cohen von hier aus die Versittlichung der Begriffe Opfer und Kult aufweist. Wir halten uns an die Begriffe der Sünde und des Individuums vor Gott. In völliger Einsamkeit stünde der Sünder, der sich seiner Schuld bewußt geworden ist, da, wenn nicht als Voraussetzung der Erlösung die Korrelation zu dem gütigen, verzeihenden Gott hinzukäme. So bewährt sich wieder der Glaube an Gott als das Vertrauen in die Güte Gottes. Wer würde die tiefe sittliche Bedeutung dieser Anschauungen verkennen? Indessen glauben wir, daß der Gott der Ethik stark genug ist, auch die Erlösung des Individuums auf sich nehmen zu können — ist doch nach Cohens eigenen Ausführungen der Glaube an Gott nur ein Glaube an die Idee. Der Begriff des absoluten Individuums scheint uns dagegen alle Gefahren des Mythos heraufzubeschwören. Wie wollte man das absolute Individuum bestimmen? Durch einen Begriff? Dann ist es notwendig an die Allheit geknüpft. Wenn aber nicht durch den Begriff und das Denken, durch welches andere Mittel dann? Wir bestreiten nicht, daß der Einzelne für seine Sünden einzustehen und sie als Schuld zu empfinden hat, aber weder verliert dadurch die Sünde den Charakter als soziale Sünde — denn wie anders sollte man sündigen als gegen Menschen — noch auch wird das Individuum dadurch isoliert. Es gibt keine anderen Beziehungen des Individuums zu Gott, als die, welche über die Allheit der Menschheit gehen. Indem die Humanität in der Liebe zum Mitmenschen sich dem leidenden Anderen zuwendet, wird dieser nicht zum bloßen Fall für das Gesetz, in ihm lebt ein eigener Weg zum Ideal, aber dieses Ideal liegt in der Allheit. Wir sehen denn auch, wie Cohen bei der Erläuterung der Begriffe Unsterblichkeit und Auferstehung ganz und gar in das Fahrwasser der Ethik des reinen Willens wieder einlenkt, natürlich

indem er bestrebt ist, die Selbständigkeit der Religion aufrechtzuerhalten. Ich wüßte keinen modernen Religionsphilosophen, der bei der Behandlung des Unsterblichkeitsproblems zugleich so viel Klarheit des Denkens und Tiefe des Gemütes gezeigt hätte, wie H. Cohen. Das Alte Testament sagt, wenn die Menschen sterben, daß sie zu ihren Vätern versammelt würden. An diese Redewendung, die mehr als eine bloße Redewendung ist, knüpft Cohen in der Betrachtung der Unsterblichkeit an. In der Geschichte seines Volkes und dadurch in der Geschichte der Menschheit sucht der Jude seine Unsterblichkeit. Alle die tiefsten Begriffe der Religion und Ethik sind mit dem Messiasglauben verknüpft, dessen Interpretation wir ja früher vernommen haben. Die Vereinigung der Menschheit zum Staatenbund ist der Kerngedanke dieses Glaubens, der nicht ein äußerliches Fürwahrhalten, sondern ein Wissen im Sinne der Ethik ist. Der Sinn der Geschichte liegt in dieser messianischen Hoffnung, und indem nun das Individuum durch das Volk an die Menschheit geknüpft wird, gewinnt es seine Unsterblichkeit in dem geschichtlichen Vollzug der messianischen Idee. So wird die Unsterblichkeit von Cohen für das Allheitsindividuum der Menschheit behauptet[1], und in diesem Allheitsindividuum nicht nur der Zusammenhang der Religion der Vernunft, sondern ihre Identität mit der Ethik unwillkürlich proklamiert. Der Zusammenhang des Individuums mit der Allheit der Menschheit wird noch vertieft durch den Begriff des Verdienstes der Väter. Das individuelle Verdienst könnte zum Heroenkult und zur Selbstüberhebung führen. Indem aber der Einzelne freiwillig zurücktritt gegenüber der großen Allheitseinheit, die ihn umfaßt, darf er sich auf das Verdienst als auf

[1] Religion der Vernunft S. 362.

die Hoffnung der Unsterblichkeit berufen. Wie ganz Hingebung, wie ganz Ergriffenheit dieser Unsterblichkeitsglaube ist, sieht man leicht. Es ist keine Hoffnung über dieses Leben hinaus für mich, wenn ich nicht mit allen Fasern meines Herzens, mit allen Regungen meines Gemütes und allen Regungen meiner Seele die Zukunft der Menschheit im Ideal liebe und suche. Das Fortleben des Individuums darf nicht an die empirische Existenz des leiblich sinnlichen Ichs geheftet werden. Ist denn etwa in diesem Leben die Gleichsetzung meines sittlichen Selbstes mit meinem körperlichen Ich erlaubt? Aus dem Anderen erzeugt sich das sittliche Selbst, in der Allheit endet zwar nicht, aber beginnt doch immer aufs neue mein eigenes Sein. Wenn aber andererseits der Gott der Wahrheit die Korrelation von Natur und Sittlichkeit verlangt, so wird er auch für die Fortexistenz des Individuums der Natur nicht entbehren wollen. Hier dürfte der Gedanke der Vererbung seine sittliche Verklärung erhalten. Das Volk bleibt in seiner sinnlichen Existenz bestehen, und es leiht sozusagen seinen Organismus statt dem meinen, der zu Staub geworden ist. Maimonides kennt bereits den Unterschied zwischen der künftigen Welt und der künftigen Zeit. Dieser Unterschied bringt die Begriffe Unsterblichkeit und Auferstehung erst zur Reinheit. Die zukünftige Welt gehört dem Mythos an. Sie ist das Ich-weiß-nicht-wo entweder des Paradieses oder der Hölle, und bringt das Fortleben in Zusammenhang mit der eudämonistischen Theorie des Lohnes und der Strafe. Davon darf die Religion der Vernunft nichts wissen. Aller Lohn und alles Verdienst gehört den Vätern, und was die Strafe angeht, so ist Gottes Gerechtigkeit identisch mit seiner Liebe. Daher wird der Tag des Gerichtes zum Tag der Versöhnung. Aber diese Versöhnung und dieses Gericht vollziehen sich nicht in einem unbekannten Jenseits. Die Unsterb-

lichkeit mit allen ihren Folgebegriffen gehört dieser Erde an. Die künftige Welt wird daher zur künftigen Zeit, zur Zeit des Friedens und der Freude. Wir haben schon mehrfach den Zusammenhang der Religion der Vernunft mit dem Sozialismus erwogen. Er bewährt sich wieder an der Unterscheidung der künftigen Welt und künftigen Zeit, welche Maimonides getroffen hat. „Den Messianismus hat er dadurch vom Utopismus befreit, nichtsdestoweniger aber die Grundzüge des ethischen Sozialismus in ihm verzeichnet und festgelegt. Die materiellen, die wirtschaftlichen Bedingungen dürfen niemals zur Hemmung werden für die Durchführung der sittlichen und geistigen Kultur für alle Menschen ohne Unterschied. Eine solche soziale Fürsorge aber als Eudämonismus zu verdächtigen wäre Unverstand oder Schlimmeres."

Kürzer darf ich mich hier über Cohens Ausführungen zum Gesetz und Gebet fassen. Als Nichtjude muß ich hier besondere Diskretion üben, denn es stünde mir nicht an, bei den inneren Angelegenheiten der jüdischen Religionsgemeinschaft das Wort führen zu wollen. Nur dies eine kann allgemein gesagt werden, daß die Ausführungen Cohens jedenfalls konsequent im Sinne seiner Prinzipien verlaufen. Was zunächst das jüdische Gesetz angeht, so weist er die Verdächtigungen zurück, die die jüdische Religion als Gesetzesreligion verleumden. Nicht nur haben die großen jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters, so vor allen Dingen Ibn Daud und Maimonides, bereits einen Unterschied in der Wertung des Gesetzes gemacht, je nachdem ob es sich um sittliche Vorschriften oder um rituelle Satzungen handelt. Indessen behauptet Cohen, ohne die Zeitbedingtheit vieler Vorschriften zu leugnen, und ohne sich der Entwicklung des Gesetzes im Sinne des modernen Kulturbewußtseins zu widersetzen, das

Gesetz im großen und ganzen doch als Sittengesetz. Daß es aber so das ganze Leben des Juden umspannt, kann daher zwar als eine Einseitigkeit erscheinen, wenn man bedenkt, daß doch das ästhetische Bewußtsein auch Ansprüche an das Selbst des Menschen stellt, wie auch die theoretische Erkenntnis zuweilen den ganzen Geist ergreifen und beherrschen muß, dient aber andererseits zum Zeugnis für den ethischen Impuls, der die Religion Israels bewegt. Hier wird prinzipiell kein Unterschied zwischen profanen und heiligen Handlungen anerkannt, weil jede Handlung vom Geist der Heiligkeit beseelt sein soll. Vor allen Dingen aber muß das Gesetz geschichtlich beurteilt werden. Da kommt ihm das große Verdienst zugute, das es sich um die Erhaltung der jüdischen Religion und Nationalität erworben hat.

In dem Abschnitt, der vom Gebet handelt, findet sich freilich vieles, was ganz allgemein für die Religion der Vernunft also auch für den Nichtjuden seine Gültigkeit behält; es ist indessen auch viel rein jüdisches Gut darin, so daß wir auch hier unseren Bericht wieder stark abkürzen dürfen. Das Gebet erscheint als die Ergänzung zum Begriff der Versöhnung und Erlösung. Es ist weder als magische Beschwörung noch als egoistische Bitte zu deuten, sondern es vollzieht die Korrelation zwischen dem Individuum und Gott und stellt jenen Aufschwung dar, durch den das empirische Individuum seine Reinheit gewinnt. Es ist die Aussprache des Gottvertrauens und wird geboren aus dem Affekt der Sehnsucht zu Gott. Daher denn Cohen auf die Verwandtschaft des Gebetes mit der Lyrik und seinen Ursprung in der Psalmendichtung hinweisen kann.

Wir wissen bereits, wie die jüdische Religionsphilosophie die Attribute Gottes als die Wege zu Gott gedeutet hat. Da-

mit aber werden sie zu menschlichen Tugenden. So enthält denn die Schrift über die Religion der Vernunft noch ein besonderes Kapitel, welches die Attribute Gottes als menschliche Tugenden behandelt. Es kann uns nicht wundernehmen, daß sich wieder in allen wesentlichen Punkten eine Übereinstimmung mit der Ethik des reinen Willens ergibt[1]. Eine ausführliche Darstelluug erübrigt sich aus diesem Grunde; wir wollen unser Augenmerk nur auf einige Punkte richten, welche nach Cohens Meinung wiederum für die Eigenart der Religion gegenüber der Ethik sprechen. Unsere These wird sich aufs neue bewähren, daß nämlich nicht nur Zusammenhang, sondern Identität zwischen Religion und Ethik angenommen werden muß, oder daß die zugegebene notwendige Ergänzung innerhalb der Ethik erfolgen kann und muß. Wie die Ethik des reinen Willens ist auch die Religion auf die Idee des Gottes der Wahrheit begründet. Dieser ist der Bürge für die Harmonie zwischen Natur und Sittlichkeit und für die Erlösung der Menschheit wie des Individuums. Das religiöse Denken und Empfinden sollte sich nun nach Cohen auf das absolute Individuum beziehen. Wir streichen das Beiwort absolut und nehmen das Individuum als Individuum der Ethik, welches auch als solches in seiner Besonderheit Anspruch auf Ehre und Liebe hat. Die stärkere Betonung der Beziehung des Individuums zu Gott ist jene notwendige Ergänzung, von der wir sprachen. Sie kann aber niemals eine direkte sein, wie ja auch Cohen bei der Unsterblichkeit selbst ausgesprochen hat, indem er das Individuum zum Allheitsindividuum macht. Für das Individuum ist und bleibt die Menschheit der Weg zu Gott. Es widerspricht dem nicht,

[1] Vgl. dazu auch den Aufsatz über „Liebe und Gerechtigkeit".

wenn Cohen nun auch den Gott der Wahrheit zum Bürgen für die Erlösung und Erhaltung des Individuums anruft. Aber wie gefährlich es ist, für die Ethik Eigenart gegenüber der Religion zu beanspruchen, ergibt sich aus der Konsequenz, zu der sich Cohen gedrängt sieht. „Wie die Religion einen eigenen Gottesbegriff und einen eigenen Menschenbegriff begründet, so erklärt es sich auch, daß ihr allein der Begriff der Wahrheit zustehen muß, der denjenigen Erkenntniswert bedeutet, welcher auf die Korrelation von Gott und Mensch gerichtet ist, und deren Geltungswert bezeichnet[1]." Vor Mißdeutungen zwar hat sich Cohen dadurch geschützt, daß er immer wieder aufs neue betont, wie die Religion in Zusammenhang mit der Ethik bleiben muß, und ihr infolgedessen nie widersprechen kann. Aber die Ausschaltung des Widerspruchs genügt nicht: Der Begriff Gottes, der Begriff der Wahrheit und des Menschen, sie alle müssen ihr Wesen unverändert und in sich identisch bewahren, gleichgültig ob von religiösen oder sittlichen Dingen die Rede ist.

In feinsinnigen und tief eindringenden Untersuchungen zeigt nun Cohen die Bedeutung der Wahrhaftigkeit, der Bescheidenheit, die hier als Demut auftritt, der Gerechtigkeit, der Tapferkeit und Treue und insbesondere des Friedens, der die Humanität vertritt für das religiöse Bewußtsein der Juden. Besonders das letzte Kapitel über den Frieden atmet eine Hoheit und Reinheit der Gesinnung, die es den größten Erzeugnissen der religiösen Literatur aller Zeiten ebenbürtig an die Seite stellt. Daß der Friede gerade für das religiöse Bewußtsein zum Ausdruck der Humanität wird, ist kein Zufall und keine Äußerlichkeit. Die Tugenden sind Wege zu Gott.

[1] Religion der Vernunft S. 485.

Gott verbürgt in der messianischen Idee die Realisierung des Sittlichen auf Erden. Schon die Propheten dachten die zukünftige Zeit unter dem Bilde des Friedens. In ihm erwacht die religiöse Liebe zum höchsten Selbstbewußtsein. Der Haß wird in seiner Ursprünglichkeit bestritten und als Irrtum entlarvt. Es bedarf gar nicht eines besonderen Gebotes der Feindesliebe, weil der sittliche Mensch die Feindschaft für sich und den Anderen selbst bestreitet. Ich darf nicht hassen, und ich darf nicht glauben, daß ein Anderer mich haßt. Der Frieden als ein Tugendweg widerspricht dem. Frieden verklärt auch das Problem des Todes. Der Tod ist der neue Anfang, aber der Anfang im Frieden ohne die Nöte, Sorgen und Leiden des Lebens.

4. Die Ästhetik des reinen Gefühls[1]

Den Beschluß der Ethik des reinen Willens bildete die Tugend der Humanität, wie die Tugendwege der Religion im Gefühl des Friedens ausliefen. Denn das Menschheitsgefühl sollte in der Humanität mit gedacht werden, und eben deswegen erkannten wir in ihr den Übergang zur Ästhetik. Diese soll als Ästhetik des reinen Gefühls begründet werden. Es gibt dabei kein Abweichen von der Methode Kants. Allgemein fragt die Philosophie nach den Grundlagen des Kulturbewußtseins der Menschheit. So wurde die theoretische Naturerkenntnis zum Problem der Logik in der Frage, wie ist Natur als Wissenschaft möglich? So richtete die Sittlichkeit in der Ethik des reinen Willens ihre Frage an das Recht, und so wird endlich die Ästhetik das Kulturgebiet der Kunst zu ihrem Gegenstand nehmen. Wie in der Wissenschaft der Plural der

[1] Vgl. meinen Aufsatz in der Deutschen Literaturzeitung.

Wissenschaften, so könnte in der Ästhetik die Mehrzahl der Künste das Problem illusorisch zu machen scheinen. Die Lösung, die dieser Schwierigkeit von den Alten gegeben wurde, kann nicht befriedigen. Sie sahen die Einheit der Künste im Begriff der musischen Künste, oder aber sie nahmen ihre Zuflucht zur Technik. Der erste Versuch schiebt das Problem nur heraus. Man könnte bildlich auf die Mehrzahl der Musen hinweisen. In der Technik ist die Komplikation mit der Wissenschaft unverkennbar. Die Renaissance hat das Problem wieder aufgenommen, und im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert hat man die Einheit der Kunst in einseitiger Überspannung in der Poesie gesucht. Das Problem konnte auch nicht eher zur Lösung kommen, ehe nicht die Einheit des philosophischen Systems durch Kant begründet war. Die Einheit des Kulturbewußtseins stellt sich in den drei Richtungen der Wissenschaft, der Sittlichkeit und der Kunst dar, und diese drei Richtungen werden durch die Einheit der Methode zur Einheit des Systems zusammengefaßt. Nachdem Lessing und Winckelmann die bildenden Künste gleichsam entdeckt hatten, konnte Kant nunmehr die kritische Methode auf das Gesamtgebiet der Kunst anwenden und dadurch das System zur Vollendung bringen. Die Einheit der Künste kann nur durch die Einheit der Methode gewährleistet werden. Daher mußte zunächst Klarheit über das Verhältnis der Kulturrichtungen zueinander geschaffen werden, und hier bedeuten die Romantiker gegenüber Kant einen unleugbaren Rückschritt. Kant hatte die Kunst als Kunst des Genies deklariert. Die Romantiker mißverstanden diesen Ausspruch in ihrer Weise. Sie übersahen ganz, daß für Kant das Genie der Ursprung der Gesetzlichkeit der Kunst war. Die halbe Wahrheit, die sie verfochten, indem sie in Fortsetzung des Sturmes und Dranges

die Kunst gegen die präzeptoralen Vorschriften der Pedanten schützten, darf uns nicht blind machen für den Schaden, den sowohl die Kunst wie die anderen Glieder des Systems der Philosophie durch das Treiben der Romantiker erlitten haben. Wir wissen schon aus der Darstellung der cohenschen Kantschriften, wie weit Cohen davon entfernt war, die Ästhetik in dem philiströsen Sinne eines Lehrbuchs von Vorschriften für Künstler aufzufassen. Gerade die Abwehr dieser banausischen Ansicht war es ja vermutlich, welche einem Dichter wie Gottfried Keller Cohens Werk „Kants Begründung der Ästhetik" so lieb machte. Den Romantikern gegenüber wird aber der Begriff der Gesetzlichkeit gerade wegen dieser zugegebenen Freiheit um so schärfer zu betonen sein. Gibt man die Möglichkeit einer eigenen Gesetzlichkeit der Ästhetik nicht zu, so bestreitet man damit nicht nur die Möglichkeit der Ästhetik, sondern des Systems der Philosophie, denn man bestreitet die Einheit des Kulturbewußtseins, die nur in der Gesetzlichkeit liegen kann. Es ist nicht erforderlich, daß wir den Kampf Cohens gegen die Romantiker im einzelnen reproduzieren. Was ihn an der Romantik prinzipiell abstößt, ist die Verwischung der Schranken und Grenzen, die Kant zwischen der Logik, der Ethik und Ästhetik aufgerichtet hatte, und demgemäß die falsche Auffassung, die über das Verhältnis der drei Richtungen des Kulturbewußtseins zueinander bei ihnen herrscht. Die Romantik möchte am liebsten das ganze System der Philosophie in Kunst oder Ästhetik auflösen. Das ist eine Folge ihres mystischen Pantheismus. Der Gewinn der Ästhetik dürfte nur ein scheinbarer dabei sein, und Wissenschaft und Sittlichkeit geraten dadurch in schwerste Bedrängnis. An den Begriffen der Phantasie, Intuition, Imagination und intellektuellen Anschauung kann man die Unklarheit des roman-

tischen Standpunkts und die Grenzverwischung schon erkennen. Phantasie, Imagination, Einbildungskraft sind rein theoretische Vermögen, und indem die Romantiker sie für die Kunst fruchtbar machen wollen, geschieht das nicht in dem Sinne, daß die Logik eine Vorbedingung sei, sondern in der hier völlig verwirrenden Bedeutung der Identität. Ein scharfes Strafgericht ergeht bei dieser Gelegenheit auch über Schopenhauer.

Die Gefahren, die der Ästhetik drohen, sind noch nicht erschöpft. Die Kunstgeschichte und die Kunstwissenschaft möchten die Ästhetik überflüssig machen, indem sie sie ersetzen. Cohen zeigt nun, wie die Kunstgeschichte vielmehr überall die Ästhetik zur Voraussetzung hat. Schon das Problem der Einheit der Künste kann die Kunstwissenschaft mit ihren eigenen Mitteln gar nicht zur Entscheidung bringen. Cohen exemplifiziert hier vornehmlich auf die Geschichte der bildenden Künste. Aber daneben besteht ja selbständig die Geschichte der Musik, die Geschichte der Literatur, und selbst die Geschichte der Tanzkunst fehlt nicht mehr im modernen Reigen. Und dieses Nebeneinander sollte die Einheit des Kulturbewußtseins garantieren können? Um die Unsinnigkeit des Gedankens, daß die Kunstgeschichte die Ästhetik ersetzen könnte, darzutun, bringt Cohen noch mehrere Gründe vor, von denen wir nur noch zwei erwähnen wollen. Die Kunstgeschichte kann aus sich nicht die Individualität im Stil zur Bestimmung bringen. Hält sie sich an die Technik allein, so entschwindet ihr das Seelenhafte der Künstlerindividualität rettungslos. Andernfalls aber muß sie die Ästhetik zu Hilfe rufen. Ferner: kann etwa die Kunstgeschichte aus sich das Problem der künstlerischen Natur zur Lösung bringen? Sie kann es schon deswegen nicht, weil bei der Natur, sofern sie zum Stoff der Kunst wird, nicht nur

der schaffende Künstler, sondern auch der Zuschauer in Frage kommt. Diese Korrelation ist ein intern ästhetisches Problem. So genügt auch die Kunstwissenschaft nicht, um die Ästhetik zu ersetzen. Cohen macht es an illustern Beispielen klar, indem er sich mit Wölfflin, Schmarsow, Hildebrand und Fiedler polemisch auseinandersetzt.

Die Unklarheit der Prinzipien, welche allein durch die Ästhetik berichtigt werden kann, kommt besonders zum Vorschein, wenn es sich um das Verhältnis der Kunst zur Natur und zur Sittlichkeit, respektive Religion handelt. Indem Cohen hierauf eingeht, stellt er zunächst eine Bemerkung J. Burckhardts richtig. Das eigentliche, das spezifische Naturgefühl sei dem Altertum und Mittelalter fremd gewesen und erwache erst mit der Renaissance. Es fällt Cohen nicht schwer, zu zeigen, daß die Behauptung in dieser Form nicht richtig ist. Vielmehr liegt die Sache so, daß man erst mit der Renaissance beginnt, sich über das eigentümliche Verhalten der Seele der Natur gegenüber Rechenschaft abzulegen. Wie kommt es, daß das Bewußtsein durch die Natur so mannigfaltig bewegt wird? In dieser Präzision hatten sich die Früheren die Frage nicht vorgelegt. Daß das Studium der Natur eine wichtige Vorbedingung der Kunst ist, zeigt Cohen am Beispiel Lionardos, Dürers, Bachs u. a. Die Ästhetik erhebt sich auf der Grundlage der Logik und der Ethik. Die Kunst bleibt in Beziehung zur Natur und zur Sittlichkeit, aber sie behält beiden gegenüber ihre Freiheit, denn sie nimmt sie als Stoff für die neue Wirklichkeit, die ihr Werk ist. Daraus ergibt sich denn auch die Freiheit der Kunst gegenüber der Religion. Man kann mit völliger Sicherheit sagen, daß kein großer Künstler jemals ein Sklave des Dogmas war.

Die Frage geht also nach einer eigentümlichen Gesetzlich-

keit ästhetischer Natur. Gesetzlichkeit, nicht Gesetz. Der Begriff des Gesetzes behält zu leicht den Hinweis auf den Urheber. Als eine Einheit des Bewußtseins soll die Gesetzlichkeit erdacht werden, die daher mit Satzungen und Vorschriften nichts gemein haben kann. In der Gesetzlichkeit suchen wir den ästhetischen Inhalt, denn auf diesen richtet sich jedesmal die transzendentale Frage. Er kann nicht von außen gegeben sein, es muß auch hier die Methode der Hypothesis in voller Geltung bleiben, und daher können wir uns jener Gesetzlichkeit nur durch eine Hypothesis, eine Grundlegung des reinen Denkens bemächtigen. Als solche ergibt sich das reine Gefühl. Wir wollen darauf verzichten, die Kritik, die Cohen hier an Kant übt, im einzelnen zu wiederholen. Wir dürfen dafür auf das zurückweisen, was bei der Darstellung der Kantschriften gesagt worden ist. Die Hauptmängel, die Cohen bei Kant aufweist, liegen einmal in der Intellektualisierung des Ästhetischen durch die Einführung des Begriffes der Einbildungskraft, in dem Fehlen der Sittlichkeit unter den grundlegenden Vorbedingungen des ästhetischen Bewußtseins und in dem Überwiegen des rezeptiven Verhaltens der Seele im ästhetischen Zustand, wodurch denn bewirkt wird, daß die Reinheit des Ursprungs für das ästhetische Gefühl nicht genügend zum Ausdruck kommt.

Soviel ist schon gewiß, daß die gesuchte ästhetische Gesetzmäßigkeit die Gesetzlichkeiten der Logik und der Ethik in sich aufnehmen muß. Die Voraussetzung der Natur ist das reine Denken, wie diejenige der Sittlichkeit der reine Wille. Wenn nun unzweifelhaft Natur und Sittlichkeit Vorbedingungen für den Inhalt des ästhetischen Bewußtseins abgeben, so müssen die ihnen entsprechenden Methoden auch als Vorbedingungen der Erzeugungsweise des ästhetischen Bewußtseins in dieses

eingehen. Diese dritte, diese ästhetische Bewußtseinsart, die Cohen als das reine Gefühl bezeichnet, ist nicht identisch mit den Gefühlen der Lust und Unlust. Cohen tritt dafür einen ausführlichen Beweis an. Wir durften es indessen schon vorher vermuten, wenn doch der reine, der sittliche Wille zu den Vorbedingungen gehört. Auch die Ethik ließ ja Lust und Unlust nur als Annex und im günstigsten Fall als Suffix im Affekt gelten. Der Inhalt sollte niemals in der Lust oder Unlust liegen dürfen. Wieviel weniger wird dies denn auch bei dem ästhetischen Bewußtsein der Fall sein dürfen. Auch der Begriff des Unbewußten wird hier an der Schwelle abgewiesen. In ihm verbirgt sich die mythische Frage nach der Bewußtheit. Man möchte gern wissen, wie es zugeht, daß überhaupt Bewußtsein statthat. So auch ästhetisches Bewußtsein. Dann greift man zu dem Unbegriff eines Unbewußten. Die wissenschaftliche Frage aber nach dem Bewußtsein richtet sich auf den Gegenstand und also auf die Gesetzlichkeit des Bewußtseins.

Ehe nun Cohen dazu übergeht, den Begriff des reinen Gefühls in seiner Gesetzlichkeit darzustellen, gibt er in der Richtung seiner allgemeinen Methode der Reinheit und unter der Leitung derjenigen Grundlegungen, welche Logik und Ethik vollzogen haben, einen psychologischen Aufbau des Bewußtseins, wobei sich denn aufs neue zeigt, daß nicht die anderen Disziplinen von der Psychologie belehrt werden, sondern daß umgekehrt die Psychologie von Logik, Ethik und Ästhetik ihre Direktive empfängt. Dieser Aufbau des Bewußtseins ist uns nun in seinen wesentlichsten Bestandteilen schon bekannt, und Cohen weist selbst auf die Schrift über die dichterische Phantasie zurück. Auch in der Ethik des reinen Willens sowie in dem Werk über Kants Begründung der Ästhetik sind ja be-

reits die Grundzüge der hier entwickelten Lehre zu finden. Wir können uns daher kurz fassen. Cohen geht wiederum von einem ursprünglichen Fühlen als der ersten notwendigen Grundlegung aus. Was wir in der ursprünglichsten Nervenbewegung des Organismus objektivieren, dem entspricht subjektiv dieses Fühlen. Es mag auch mit Cohen als Temperaturfühlen bezeichnet werden, aber dann muß man sich darüber klar werden, daß hierbei noch keineswegs an die Temperaturempfindung zu denken ist. Warum Cohen auf die Temperatur hier hinweist, sieht man, wenn man hört, daß für ihn darin sogleich der Zusammenhang mit der Außenwelt gegeben ist. Dieser Zusammenhang ist wichtig, weil es ja nie zu einem Inhalt käme, wenn das Gefühl rein bei sich selbst bliebe. Dem ist nun freilich schon vorgebeugt, indem das Fühlen als Fühlen der Organbewegungen zugrunde gelegt wurde. Es ist daher ursprüngliches Fühlen der Bewegung. Die Bewegung ist das erste, was sich vom Fühlen ablöst, was vielmehr von ihm sich loszuringen bestrebt ist, dennoch aber immer in Relation zum Fühlen bleibt. Das Fühlen erlischt weder mit noch in der Bewegung, welche es sogar vielmehr als Bewegungsgefühl überdauert. Die Unterscheidung der Bewegung vom Bewußtsein ergibt die Empfindung. Auch sie erhebt sich also auf dem Urgrund des Gefühls, welches sie daher als Empfindungsgefühl begleitet. Die Empfindung meldet den Inhalt des Bewußtseins an, den indessen das Denken erst kraft der Mehrheit in der Ersonderung und Vereinigung der Mehrheitselemente erzeugen kann. Wie so nun das theoretische Element, das Denken, an der Entstehung des Inhalts beteiligt ist, so auch, wie wir schon aus der Ethik des reinen Willens wissen, durch die Tendenz der Wille. Ohne die Tendenz käme es nicht zur Mehrheit, die sie ihrem Begriff nach in sich ent-

hält. Bewegungsgefühle und Denkgefühle begleiten nun als Annexe, wie wir wissen, alle Inhaltsstufen des Bewußtseins. So kann auch Lust und Unlust als Annex mit dem Inhalt verbunden sein. Erinnern wir uns indessen, daß die Reinheit des Willens durch die Impetuosität des Affekts bedingt war, ohne daß der Inhalt des Willens im Affekt gesucht werden durfte, so müssen wir erwarten, daß das reine Gefühl niemals von Lust und Unlust seinen Inhalt empfangen kann. Nur in sekundärer Weise können beide als Annexe der Denk- und Bewegungselemente auch in das reine Gefühl eingehen. Das reine Gefühl muß dem Prinzip des Ursprungs nach seinen Inhalt selbst aus sich erzeugen. Es gibt nur einen Affekt, nur ein Gefühl, welches dieser Forderung gerecht wird, das ist das Gefühl der Menschenliebe.

Jetzt sind wir so weit, daß wir unsere Anknüpfung an Ethik und Religionsphilosophie, wie wir sie am Beginn unserer Darstellung der Ästhetik versuchten, wieder aufnehmen können. Ethik und Religionsphilosophie endigten ja mit einer Tugend der Menschenliebe. Die Humanität, die sich für die Religion in den Frieden verwandelt, war zwar nicht allein auf die Liebe abgestimmt, sondern umfaßte die beiden ethischen Grundaffekte, also auch die Ehre. Aber die Liebe wog doch vor, und so war es im Grunde genommen bei allen Tugenden zweiten Grades, bei der Bescheidenheit so gut wie bei der Treue, ganz besonders aber bei der Humanität. Es ist wahrlich ein hoher Adelsbrief des Geistes, den Cohen somit der Kunst von vorneherein mitgibt, indem er die Humanität, das Menschengefühl der Liebe als Ursprungsquell der Kunst aufweist. Das ist, möchte man sagen, ebenso bezeichnend für die Philosophie Cohens wie für seine Person.

Die Liebe ist ursprünglich Geschlechtsliebe. Wo sie indessen

in der tierischen Blindheit dieses Triebes verbleibt, erreicht sie nicht einmal die Humanität der Sittlichkeit, geschweige die der Kunst. Indessen wissen wir ja aus der Ethik des reinen Willens, wie es um die Beurteilung der Geschlechtsliebe steht. Sie wird keineswegs schlechthin verworfen. Die Kraftlosigkeit und Selbstverzweiflung der Askese widerspricht der Ethik des reinen Willens ebensosehr wie die Roheit des tierischen Instinktes. Die Humanisierung, die Versittlichung der Liebe ist vielmehr Voraussetzung der Ethik wie der Ästhetik. Ist die Liebe der Eltern zu ihren Kindern und der Kinder zu ihren Eltern, deren doch auch die Pflegeeltern teilhaftig werden, nicht ebensosehr Liebe wie die zwischen Mann und Weib? Und auch in der Freundschaft liegt das Zeugnis für die sittliche Urkraft der Liebe. Jedoch soll damit, wir wiederholen es, die Geschlechtsliebe nicht verworfen werden. Woher aber soll sie ihre Versittlichung und Vergeistigung erhalten, woher anders als aus der Idee der Menschheit? Wenn die Geschlechtsliebe zwar zuerst der Ursprung der Besonderheiten und Mehrheiten ist, wie sie sich in der Familie, im Stamm usw. darstellen, so ist zu bedenken, daß diese Mehrheiten selbst sittliche Begriffe sind, die den Odem ihrer Sittlichkeit von der Allheit eingehaucht bekommen. So weist denn Cohen die Vergeistigung des Eros ebensosehr an den Werken der griechischen Kunst, wie bei Lionardo und Michelangelo nach. Besonders bedeutsam erscheinen uns hierbei Cohens Ausführungen über das Nackte in der bildenden Kunst. Die Reinheit der Gesinnung, wie sie sich hierin ausspricht, wurzelt in der Erkenntnis der Liebe als der Liebe zur Natur des Menschen. Diese Natur wird selbst durch die Kunst veredelt, vergeistigt und über sich erhoben. Deswegen darf die Nacktheit ein Organ der bildenden Kunst werden zur Entdeckung und Darstellung

der Natur des Menschen. Sie setzt das Streben nach Vollendung voraus. Die falsche Scham, welche vielmehr die Furcht vor der Lüsternheit ist, weicht alsdann dem tieferen und reineren Gefühl der Ehrfurcht.

Die Menschenliebe als Grundaffekt der Kunst ist das Verlangen nach Mitteilung, der Drang zur Gemeinschaft und die Flucht aus der Einsamkeit. Wie Adam Eva suchte, um Halt und Schutz nicht gegen sich selbst, aber für sich selbst zu finden, so ist überall im Menschenherzen dies Gefühl für die Gemeinschaft vorhanden, es wird im Liebeseros des Künstlers zeugend und bedingt für jeden Menschen die Freude an der Kunst.

Die Liebe zur Natur des Menschen ist also der Grundaffekt sowohl für das künstlerische Schaffen wie für das künstlerische Genießen. Diese Liebe führt zur Erhöhung der menschlichen Natur, wie denn notwendig alles, was aus der Reinheit des Herzens geboren wird, die zufällige Wirklichkeit übertreffen muß. Es ist aber eigentümlich, wie jedem Volk eine bestimmte Kunst gleichsam als Ausdrucksmittel zu eigen ist. Freilich läßt sich der Unterschied z. B. zwischen den Juden und den Griechen in ihrer Stellung zur Kunst aus der Differenz ihrer Religionen ableiten. Die Griechen können die Erhöhung der menschlichen Natur von der sinnlich körperlichen Seite aus suchen, sich der Plastik als des geeigneten Ausdrucksmittels bedienen, vermöge ihres Polytheismus und ihrer Mythologie, die die Götterbilder geradezu zur Voraussetzung hat. Allerdings solange der Mythos herrscht, solange daher das menschliche Erzeugnis wirklich als Götterbild angesehen wird, ist noch keine Kunst im strengen Wortsinn vorhanden. Die Götter des Phidias und Polyklet dagegen verraten die Erhöhung der menschlichen Natur bis zur Vollendung.

Es sind nicht Götter in Menschengestalt, sondern in der Naivität des Polytheismus erreicht die Natur des Menschen selbst die Erhabenheit der Vollendung. Die Natur des Menschen ist die Einheit von Leib und Seele, und daher kann die Plastik geradezu als Prototyp der Kunst gelten, denn es ist ihre Art, den Leib des Menschen zu beseelen in der Erzeugung der reinen Gestalt. Umgekehrt gehen Poesie und Musik von der Seele aus, die sie in einen Körper, den sie suchen, ausströmen lassen wollen. Dieser Ausgang von der Seele macht es begreiflich, daß in der jüdischen Religion des Einzigen Gottes zwar Poesie und Musik, nicht aber Plastik zur Blüte kommen kann. In den Psalmen lebt die Sehnsucht nach der Einheit von Seele und Körper, die Sehnsucht zur Natur des Menschen, deren Vollendung aber vornehmlich in der Seele gesucht wird. Die Vollendung ist es, welche das ästhetische Streben vor allen Dingen charakterisiert. Wir haben es schon öfter betont, wie in Natur und Sittlichkeit Erkenntnis und Wille die methodischen Vorbedingungen und Stoffe für den Inhalt des ästhetischen Bewußtseins als Erzeugnis des reinen Gefühls enthalten sind. Wenn Wille und Erkenntnis Vorbedingungen sind, so sind sie doch auch, wie schon gesagt, in ihrer methodischen Bedeutung Stoffe; das will sagen, daß sie in den Inhalt des ästhetischen Bewußtseins eingehen. Aber dieser Inhalt ist das ästhetische Subjekt. Es ist nicht gegeben, es bildet sich, es wird erzeugt aus dem reinen Gefühl und nicht nur aus dem Gefühl, sondern auch als Gefühl, als Selbstgefühl. Das Selbst des Künstlers als ästhetisches Selbst bildet sich in der Erzeugung der Gestalt in der Plastik. So sieht man denn sogleich, daß nicht nur der Ausgang, sondern auch das Ziel im Gefühl liegt. Vom Gefühl werden die stofflichen Elemente sozusagen aufgesogen, und darin gerade be-

ruht die Eigenart des ästhetischen Bewußtseins. Denken wir an Logik und Ethik zurück. Für die theoretische Erkenntnis der Natur kommt es auf den Gegenstand an, welcher im Begriff zum Objekt wird. Die Ethik sucht das sittliche Selbst als Einheit der Allheit im Staat. Immer scheint in beiden genannten Richtungen das Ich der Erkenntnis seinen Schwerpunkt gleichsam außerhalb seiner selbst zu haben. Ein isoliertes Individuum, ein Ich für sich kennt weder die Logik noch die Ethik. Hier nun aber, in der Ästhetik, in der Kunst, wird das Ich als Individuum Wirklichkeit, freilich nur für das reine Gefühl. Hier wird der Begriff der Vollendung prägnant. In der Logik ist der Begriff zwar immer Lösung der Frage, aber nur um die Frage um so eindringlicher wieder neu aufzuwerfen. So ist ja auch, wie wir wissen, das sittliche Selbst immer nur die Stufe zum Selbst. Nur das Selbst des Selbstgefühls in der Ästhetik kennt die Vollendung der Verwirklichung. Wie soll das gemeint sein? Es kann jedenfalls nicht so gemeint sein, daß etwa der Künstler den Begriff der Logik im Sinne der Logik oder das sittliche Selbst im Sinne der Ethik vollenden könnte. Indem das ästhetische Gefühl die Methoden der Logik und der Ethik ergreift und sich aneignet, verwandelt es sie. Cohen macht es plausibel, indem er darauf hinweist, wie auch z. B. der Maler mit den Farben experimentiert, indem er sie mischt. Ist er aber dadurch zum Physiker geworden? Oder ist es Bach geworden, als er im Interesse seiner Kunst die Orgel verbesserte? Sicherlich nicht. Die Methoden jener anderen Kulturrichtungen kommen im Dienst und zum Zweck des ästhetischen Bewußtseins in Anwendung und sollen z. B. die Natur eben in den Stoff oder das Ausdrucksmittel des reinen Gefühls verwandeln. Auf dieses kommt alles an, es bleibt bei sich selbst als Urgefühl des Individuums,

wie es denn ja auch ausgeht von dem Urgefühl der Bewegung, welches wir als oberste Hypothesis der Ästhetik kennenlernten. Die Ausstrahlung ins Objekt, von der wir noch hören werden, ist immer wieder Rückstrahlung in das sich bildende Subjekt. Dasselbe gilt auch für die zweite Vorbedingung, nämlich für das sittliche Bewußtsein. Auch diese wird ganz Stoff und tritt in den Dienst des ästhetischen Gefühls. Betrachten wir indessen zuerst noch etwas näher die Natur als Vorbedingung. Die Liebe als ästhetisches Grundgefühl ist Liebe zur Natur des Menschen. Sie schafft sich ihr Ausdrucksmittel im Kunstwerk. Wenn die Objektivierung des ästhetischen Subjekts im Selbstgefühl liegt, so diejenige des ästhetischen Objekts im Kunstwerk. In dieses muß die Natur wie die Sittlichkeit als Stoff eingehen. Die Natur des Menschen; dies gilt im strengen Wortsinn. Man denke an die zeitliche Bedingtheit, wie z. B. der Grieche den Griechen im Gewande seiner Zeit darstellte. Aber die Natur des Menschen ist doch auch der Mensch der Natur. Das vornehmste und sprechendste Beispiel ist nicht etwa das Porträt, dem die Natur als Hintergrund dient, sondern die Landschaft, in der die Darstellung der Figur des Menschen nicht einmal erforderlich ist. Diese Natur bleibt dennoch menschliche Natur, eben weil sie aus der Liebe zum Menschen geboren ist. Die Landschaft wird zum Ausdrucksmittel dieser Liebessehnsucht, und so kann sich die Liebe in ihr wiederfinden. Damit ist denn freilich auch schon gesagt, daß die zweite Art der Vorbedingung, nämlich die Sittlichkeit, nicht fehlt. Sie ist überall und in jedem Kunstwerk vorhanden; und als psychologisches Symptom dafür darf Cohen auf die Rührung als auf einen ästhetischen Affekt hinweisen. Lust und Schmerz sind in diesem Affekt verbunden, aber der Schmerz *ist* Lust, und die Lust *ist* Schmerz, so daß

keiner dieser sekundären Affekte prävaliert. Rührung ist nicht Aufregung, nicht Sensation und Aufpeitschung des Bewußtseins, sondern Regsamkeit des reinen Gefühls in sich selbst. So gehen denn beide Bedingungen, Natur und Sittlichkeit, in den Inhalt des ästhetischen Bewußtseins ein, und die Technik eines Künstlers offenbart sich in der Verwandlung ihrer Methoden in das ästhetische Bewußtsein. Man sieht daher wohl, daß die Technik dem Kunstwerk und dem Künstler nicht äußerlich ist. Technik ist nicht Schablone, sondern Ursprungsmittel des Stils. Daher hat jeder große Künstler seine eigene Technik wie seinen eigenen Stil. Was die Sittlichkeit als Vorbedingung des Kunstwerks angeht, so ist es natürlich nicht nötig, daß sich etwa der Künstler die philosophische Ethik aneignet. Tut er es, so gereicht es seiner Kunst sicherlich nicht zum Schaden. Zum Zeugnis dafür darf man auf Schiller hinweisen, der es selbst ausgesprochen hat, wieviel er dem Studium der kantischen Philosophie für seine Dichtungen zu danken hat. Indessen geht die angewandte Sittlichkeit in der Wirklichkeit der Theorie voraus. In dieser aber muß der Künstler und nicht etwa nur der Dramatiker oder Romanschriftsteller durchaus bewandert sein. Wenn er ein Seelenkünder werden soll, so muß er ein Seelenkenner sein. Daher hat die Kunst auch die intimsten Beziehungen zur Zeitgeschichte, denn in der Geschichte vornehmlich regt sich der Pulsschlag der Sittlichkeit. Wir werden später sehen, welche Anwendungen Cohen von dieser Bemerkung für den Sozialismus der Kunst zu machen weiß. Die Sittlichkeit als ästhetische Methode geht auf die Würde des Menschen. Wo die Würde des Menschen verletzt wird, verletzt man die Menschenliebe. Daher kann die Beschränktheit des Konfessionalismus und Nationalismus keine große Kunst gebären. Warum verlangt der Dichter, daß wir

uns ans teure Vaterland anschließen? Doch gewiß nicht, damit wir uns vor der Menschlichkeit und Menschheit verschließen. Zu den größten Kunstschöpfungen aller Zeit wird man keine Stellung gewinnen können, solange man die Nation noch im Gegensatz zur Menschheit denkt: Rassenhaß und konfessionelle Verhetzung, die Selbstüberhebung des Glaubens der absoluten Religion können die Freiheit der Seele nicht schaffen, welche für das Werk des reinen Gefühls Erfordernis ist.

Wir haben im Selbstgefühl das ästhetische Subjekt, im Kunstwerk das ästhetische Objekt kennengelernt. Allein wie überall gilt auch für die Ästhetik der Satz von der Korrelation zwischen Subjekt und Objekt. Das Kunstwerk ist nichts ohne das schaffende und zeugende Subjekt des Künstlers, das sich in ihm objektiviert, vielmehr richtiger an ihm zum Subjekt wird, wie denn auch umgekehrt das Subjekt auf sein Werk angewiesen bleibt. Und es ändert sich nichts, wenn an Stelle des schaffenden Künstlers der nachschaffende Beschauer tritt. Doch ist bei dieser Korrelation die Prävalenz des Subjekts für uns gesichert: auf das Selbstgefühl kommt es an. Dieses Selbstgefühl oder Ichgefühl ist keineswegs Egoismus, wird doch in ihm die Sittlichkeit und die Natur lebendig, in der Sittlichkeit aber die Allheit der Menschheit. Aber daß sie erlebt wird, daß sie im Gefühl wirklich wird, das ist das Charakteristische.

In der Logik mußte sich die Methode des Ursprungs in die einzelnen Grundlegungen der Natur entfalten. So hat auch die Ethik die Hypothesis fruchtbar gemacht im Erdenken sittlicher Grundlegungen für das Selbst. In der Ästhetik vertritt das reine Gefühl das Prinzip des Ursprungs. Auch hier wird dieses Prinzip sich in Grundlegungen entfalten müssen, um zwischen dem Selbst des Selbstgefühls und dem Objekt

des Kunstwerks zu vermitteln. Die erste, oberste und allgemeinste Hypothesis, die hier in Frage kommt, ist der Begriff oder vielmehr die Idee der Schönheit. Die Schönheit ist nicht objektiv im Sinne einer dinglichen Substanz. Sie ist auch nicht absolut, sondern sie behält die freie Beweglichkeit der Hypothesis und der Grundlegungen. Denn obgleich das Schöne jederzeit am Ziel, jederzeit vollendet ist, so bleibt es dennoch ewig Aufgabe, ewig neu zu lösende und zu erlösende Aufgabe. Die Schönheit ist der methodische Oberbegriff, der zwischen dem ästhetischen Subjekt und Objekt vermittelt. Man darf nicht fragen, wie es zugeht, daß Schönheit stattfindet. Das wäre die Frage nach der Bewußtheit. Wenn man aber nach dem Inhalt des Begriffes der Schönheit fragt, so ist er ja durch unsere Bestimmungen genügend definiert. Wo Natur und Sittlichkeit ins reine Gefühl der Menschenliebe verflößt werden, da zeigt sich, da herrscht die Schönheit. Es ist demnach gewiß, daß die anderen Hypothesen oder Grundlegungen, deren wir noch bedürfen werden, nichts anderes sein können als Abwandlungen des Begriffes der Schönheit. Woher sollen aber diese anderen Abwandlungen kommen? Es kann kein anderes Prinzip für die Ableitung derselben geben als das, welches in den Modifikationen des reinen Gefühls liegt, die durch das Überwiegen der einen oder der anderen stoffartigen Vorbedingungen hervorgerufen werden. Doch müssen wir gleich hinzufügen, daß dieses Überwiegen nur ein temporäres, nur ein Ausschlag nach einer oder der anderen Richtung sein kann. Immer wieder muß die Harmonie des reinen Gefühls hergestellt werden, immer wieder müssen Natur und Sittlichkeit in das reine Gefühl zurückgeführt werden. Denn wenn die gesuchten Modifikationen Arten der Schönheit sein sollen, so müssen sie demnach Wege zur Einheit der Natur des Menschen,

das heißt zur Einheit von Leib und Seele bedeuten. An dieser Stelle hat Cohen die Disposition verändert, die er in dem Werk über Kants Begründung der Ästhetik[1] befolgt hatte. Damals vertrat er noch die Meinung, daß das Erhabene, welches die eine Modifikation des Schönen darstellt, in der Präponderanz der sittlichen Vorbedingungen seinen Grund hätte, während im Humor, der anderen Unterart des Schönen, das Naturhafte vorwiegen sollte. In dieser ursprünglichen Disposition steht Cohen zweifellos der klassischen Ästhetik näher als in der Art der Betrachtung, wie wir sie jetzt kennenlernen. Obgleich wir die Motive zu würdigen wissen, die Cohen zu der Veränderung seiner Stellungnahme getrieben haben — wir werden das Wichtigste erwähnen —, so müssen wir doch frei gestehen, daß uns die ursprüngliche Auffassung die richtigere erscheint. Die Ästhetik des reinen Gefühls erkennt die Grundlage für das Erhabene vielmehr in dem Überwiegen der Natur. Das Hauptmotiv dieser Änderung liegt in der Furcht vor der Mystik und der Überspannung des sittlichen Selbstbewußtseins, welche für den Fall drohen, daß man das Erhabene in den Ausschlag nach seiten der Sittlichkeit verlegt. Diese Gefahren sollen nicht unterschätzt werden. Ohnehin kämpft die Reinheit der Kunst ständig gegen die Ansprüche der Religion an. Cohen läßt es sich angelegen sein, immer wieder aufs neue die Freiheit der Kunst gegenüber der Religion zu verteidigen. Sofern in der Religion sittliche Motive enthalten sind, können diese natürlich als Stoff in das Kunstwerk eingehen. Aber das ist keine große Kunst, welche in die Religion einmündet, welche sich den Dienst des Dogmas zum Zweck setzt. Die Mystik der Vergöttlichung der Menschen-

[1] S. 280 f.

natur im Sinne der Vereinigung der Seele mit Gott kann die Reinheit der Kunst nur trüben. Und selbst wenn man sich von diesen Gefahren der Mystik freihält, so bleibt, wir geben dies unumwunden zu, doch die Möglichkeit einer unzulässigen Verwandlung des künstlerischen Seins in das Sittliche, wenn man das Erhabene einseitig in den Ausschlag nach dem Sittlichen hin verlegt. Schiller dürfte gewiß nicht in dem Verdacht der Mystik stehen; dagegen kann es als ausgemacht gelten, daß er den letztgenannten Fehler nicht ganz vermieden hat. Zu diesem negativen Motiv tritt für Cohen ein sehr positives. Wir wissen, die ästhetische Liebe ist die Liebe zur Natur des Menschen. Aus dieser Liebe heraus entspringt, so meint Cohen, im Künstler das Verlangen, die theoretische Natur des Menschen ins Unendliche zu steigern. Dieser Erkenntnisprozeß zum Unendlichen, dieses stets erneute Ringen um die Darstellung des Unendlichen in der menschlichen Natur ergibt die Grundlegung des Erhabenen. Da es die menschliche Natur ist, und da diese Natur in der Einheit von Leib und Seele besteht, so braucht kaum hinzugefügt zu werden, daß auch die sittliche, die Willensvorbedingung nicht fehlen darf, denn diese ist es, welche in der sittlichen Erkenntnis und im sittlichen Affekt den Leib beseelt. Dennoch ist es der Erkenntnisprozeß, der zum Unendlichen der Natur drängt, wodurch für Cohen das Erhabene definiert wird. Als Beispiele für seine Theorie dienen vornehmlich Michelangelo und Beethoven. In diesen Entwicklungen kommt unbeschadet unseres Widerspruchs gegenüber der Grunddisposition eine Fülle geistigen Gutes zutage, dem wir freudig zustimmen. Es ist vollkommen berechtigt, wenn Cohen die Alltagsweisheit zurückweist, welche etwa Mozart die schöne, Beethoven die erhabene Kunst zuweist. Als ob der Komponist der Zauberflöte und des Don

Juan des Erhabenen nicht mächtig gewesen wäre. Der Fehler liegt schon darin, daß man überhaupt das Schöne als Gegensatz zum Erhabenen denkt, während das Erhabene doch eine Unterart des Schönen ist. Die kurzen Analysen Beethovenscher Musik sind meisterhaft, aber wir können daraus hier nur ein Stück hervorheben, um unseren abweichenden Standpunkt wenigstens andeutungsweise zu begründen. Es gibt wohl keinen wirklichen Kenner und Verehrer Beethovens, der nicht das schon im Herzen empfunden hätte, was Cohen ausspricht, wenn er das Beethovensche Adagio schlechthin, und wo es auch immer auftritt, als ein Analogon des Gebetes bezeichnet; ein Analogon, nicht mehr. Bei der freien Stellung, die Beethoven gegenüber dem religiösen Dogma nachweislich einnahm, kann diese Analogie unmöglich in religiöser Bindung begründet sein. Wir stimmen Cohen auch noch weiter zu, wenn er den wahren Ursprung für diesen Vergleich in dem Ringen des Beethovenschen Geistes mit sich selbst erkennt. Zweifellos ist darin der Prozeß zum Unendlichen enthalten. Dennoch aber möchten wir hier gerade das sittliche (nicht das religiöse!) Moment erkennen. Es scheint uns bei Beethoven, es scheint uns aber auch bei Michelangelo so zu sein, daß das sittliche Motiv, die sittliche Ergriffenheit der Seele den natürlichen Prozeß zur Unendlichkeit erst in Bewegung setzt und mit sich reißt. In dieser Einsicht braucht nicht die Spur einer Ahnung von Mystik zu liegen. Man möchte sagen, Beethoven bleibt auch im Staccato noch gesanglich (cantabile), und in der heroischen Anstrengung der Symphonie geht das lyrische Element nicht ganz unter. Das wird nur begreifbar, wenn man das Erhabene in Beziehung zur Sehnsucht als einem Grundaffekt der Sittlichkeit setzt.

Wir können das hier nicht weiter ausführen, sondern

folgen der Bahn, die uns Cohen vorgezeichnet hat. (Sollte nicht in dem Rekurs auf das Naturhafte für das Erhabene bei Cohen eine Reminiszenz an Herbart vorliegen, der bekanntlich den Generalbaß zum Muster der Ästhetik proklamiert hat?) Als zweite Unterart des Schönen nannten wir schon den Humor. Dieser soll nun den Ausschlag nach dem Sittlichen bringen; aber wohl verstanden nach der sittlichen Natur des Menschen, so daß die Vorbedingung der theoretischen Erkenntnis nicht fehlen darf. Während nun aber das Erhabene dadurch entsteht, daß das Ringen um die Vollendung, und der Prozeß, der zur Unendlichkeit der Vollendung hinführt, vornehmlich im reinen Gefühl lebendig wird, so ist die Sittlichkeit, nach welcher hier der Ausschlag erfolgt, vielmehr die Fiktion der Vollendung. Daher trägt der echte Humor in sich den Frieden der Menschenliebe. Man könnte sagen, daß die Gleichsetzung von Humanität und Frieden, wie sie uns aus der Religion der Vernunft bekannt ist, durch nichts so sehr bekräftigt wird wie durch die Kategorie, oder vielmehr die Idee des Humors. Cohen gemahnt an die Grenzen der menschlichen Natur, die denn auch für die Sittlichkeit gelten, und welche er als die sittliche Noch-nicht-Natur oder Unternatur der Tiere und die Übernatur der Götter bezeichnet. Ein Gott will der Mensch sein? Es ist zum Lachen, und der Humor bringt dieses Lachen zur Erscheinung, welches nicht in Spott und Haß, sondern in echter Menschenliebe wurzelt. Die Ethik mag ihr Ideal des Menschentums noch so hoch emporrecken, sie kann die Gemeinschaft, die der Mensch mit dem Tiere hat, nicht ableugnen. Aber vor dieser tierischen Menschennatur, in der das Häßliche wurzelt, macht die Menschenliebe nicht halt. Wenn der große Künstler das Häßliche darstellt, so beseelt er es mit einem Strahl der Menschenliebe. Demnach ge-

winnt er es durch die Liebe des Humors für das Schöne zurück. Wie reizvoll wäre es, die zahlreichen Beispiele zu reproduzieren, die Cohen für seine tiefsinnige These herbeibringt. Wir müssen darauf verzichten und dürfen nur einer Anwendung gedenken, weil sie systematischer Natur ist, nämlich der Anwendung auf das Porträt. Es ist zu sagen, daß dem Porträt die erhabene Seele verschlossen ist. Die wahrhaft erhabene Seele hätte göttliche Natur, das Porträt aber gibt die Seele in ihrer Tierähnlichkeit, aber es beweist seine Kunst gerade darin, daß es sie der Tierheit durch die Liebe entreißt. Demnach ist der Humor die Kategorie des Porträts. Nicht Karikatur, nicht Scherz, Witz, sondern Humor, das Lächeln der Mona Lisa Lionardos, aber auch der schwermütige Humor der Hendrikje Stoffels von Rembrandt mögen hier als Zeugnis dienen. Noch mehr aber vertieft sich dieser Begriff des Humors bei Michelangelo. Auf den jugendlichen Sklaven im Louvre verweist Cohen. „Der Mensch in dieser jugendlichen Schöne, in dieser höchsten Kraft eines Epheben, in dieser Vollendung der menschlichen Jugend — dieses Ebenbild der Gottheit ist ein Sklave. Gibt es einen tieferen Hohn für die ganze Kultur, und mithin für die Natur des Menschengeschlechts? Reicht alle Häßlichkeit, die etwa in der Menschennatur sich finden möchte, an die Größe dieses Jammers heran? Und doch trotzt er nicht, und schießt nicht Blicke des Hasses, so wenig er sich zur Klage erniedrigt; ein Lächeln geht von diesem Munde aus, und es überstrahlt diesen mächtigen ganzen Gliederbau wie ein Strahl des Sonnenlichts. Das ist der Humor Michelangelos: ein Götterjüngling als Mensch und als Sklave."

Der Humor bringt auch das Danteproblem zur Lösung. Dante war unzweifelhaft gläubiger Christ. Auch ist die

Gläubigkeit an sich kein Widerspruch zur Reinheit des ästhetischen Bewußtseins. Dieser würde erst dann eintreten, wenn die Freiheit der Sittlichkeit dem Dogma geopfert würde. Dante ist Politiker, das bedeutet, er ist Ethiker. Als solcher nimmt er den Kampf auf gegen die Papstkirche, welche gegen das profane Ideal der Sittlichkeit verstößt. Die völlige Freiheit gegenüber der Kirche legitimiert die Reinheit seines Gefühls. Den Mörder, welchem der Papst Absolution erteilt hat, verweist er dennoch in die Hölle. Das bedeutet die Freiheit, die Suprematie der Ethik über das Dogma. Freilich entsteht so ein innerer Widerspruch in seiner Seele. Es kann und darf doch nicht zwei Sittlichkeiten geben, wie es jedoch den Anschein hat, wenn Dante einerseits am Christentum festhält, andererseits die reine, die profane Ethik dem Papsttum entgegenstellt. Ohne den Humor würde das große Weltgedicht an diesem inneren Widerspruch scheitern. Wir wissen, daß das Erhabene und der Humor keine Widersprüche bilden können, weil sie ja beide Unterarten desselben Oberbegriffs der Schönheit sind. Es gibt kein rein humoristisches Werk, es ist immer mit der Erhabenheit verbunden. So möchte man die Paradoxie wagen, den Humor Dantes selbst erhaben zu nennen. Wenn man aber einseitig die Erhabenheit in dem Gedichte sieht, wird der Widerspruch nicht gelöst. Die ästhetische Liebe ist die humane Liebe, und wie würden sich mit ihr die Schrecknisse der Hölle vertragen, wenn nicht in sie, ebenso wie in die Darstellung des Jüngsten Gerichts durch die Maler der Humor der Menschenliebe seinen Strahl fallen ließe. An einer Stelle des großen Gedichtes, in der Episode mit Franziska da Rimini, lächelt der Humor unter Tränen, und diese Tränen sind es, wie Cohen sagt, welche allein genügen, die Sünder der Verdammnis zu entreißen und ihnen die

Seligkeit zu verleihen. Die irdische und himmlische Liebe bleiben nicht mehr getrennt: das Gedicht vollzieht sozusagen die Säkularisierung der himmlischen Liebe. Die Liebe zu Beatrice läutert Dante, den Menschen; und Beatrice, die noch im Jenseits die Geliebte des Dichters bleibt, wird zur Genossin und Gespielin der Himmelskönigin Maria. So erobert sich die Menschenliebe alle Räume des Himmels und der Erde.

Von besonderer Schönheit scheinen uns die Ausführungen über den Humor bei Beethoven, die wir freilich hier nur andeutungsweise wiedergeben können. Cohen beschließt diese Ausführungen mit einem Dankeswort an Joseph Joachim, den unvergleichlichen Geigenkünstler, von dem Hans von Bülow, selbst einer der größten Interpreten Beethovens, die je gelebt haben, sagte, er könne nichts anderes tun, als Joachim nachstreben. Ihm also, Joachim, hat Cohen nach seinem Eingeständnis das tiefe Verständnis Beethovens zu verdanken. Bei Mozart ist der Humor vornehmlich im Menuett zur Erscheinung gekommen (sofern wir vorläufig von Mozart dem Opernkomponisten noch absehen, der eine eigene Gattung der Kunst für sich darstellt). Das Menuett bleibt als Tanz doch dem tiefsten Humor noch äußerlicher, während Beethoven seit der Klaviersonate in C-Dur, op. 53 in der Anknüpfung an das Volkslied das Menuett zum Scherzo umgestaltet. Als besonderes Beispiel für die Tiefe des Humors im Beethovenschen Scherzo verweist Cohen auf die neunte Symphonie, wo er besonders im Trio direkt die Einwirkung des Wiener Waldes zu erkennen glaubt. „Nicht ein Bauerntanz wird hier aufgeführt, sondern der ganze Wald ist in Bewegung; man fühlt sich in eine Sommerlandschaft versetzt, in der die Blumen erblühen, in der die Natur sich verjüngt.“ Aber in

diesen Jubel bringt die Ahnung des Herbstes, wie sie immer stärker im Ausklang des Trios zur Erscheinung kommt. Dann aber kehrt das Trio zum Beginn des Scherzos zurück, womit denn die Auflösung ins reine Gefühl erfolgt.

Die tiefsten Probleme der Ästhetik kommen so nach und nach zur Sprache. Was ist Impressionismus? Ist er durch das Wort des Pointilismus oder die Plein-air-Malerei schon genügend bezeichnet? Rufen nicht diese Ausdrücke vielmehr selbst erst nach der ästhetischen Würdigung? Die Impressionisten suchen die Urbewegung des Lichts, um aus dem reinen Gefühl mit ihrer Hilfe die ästhetische Natur zu erzeugen. Das Erzeugen muß hier in der ganzen Tiefe seiner Wortbedeutung genommen werden. Wie man das Erhabene gemeinhin versteht, bedeutet die erhabene Natur die Natur in ihren großen Zusammenhängen. Als solche könnte sie als eine gegebene erscheinen, da ihr gegenüber der Mensch verschwindet. Das würde aber den Tod des ästhetischen Grundgefühls der Menschenliebe bedeuten, und deswegen gehen die Impressionisten lieber vom einzelnen Lichtpunkt aus, um so die Natur aus dem elementarsten, ursprünglichsten Ursprung wiederzuerzeugen. Die Farbe wird nicht vernachlässigt, aber ins Licht gleichsam aufgehoben. Dabei geht die Farbe auf die Zusammenhänge, das Licht erzeugt das Sein als Ursprung.

Bei dieser Gelegenheit wird auch das Problem Kunst und Natur zur Klärung gebracht. Viele Ästhetiker haben ein besonderes Naturschönes neben dem Kunstschönen gelehrt. Sieht man aber genauer zu, so erkennt man, daß es vielmehr der Mensch ist, der sich als Künstler verhält, in dessen Seele aus dem reinen Gefühl die Natur als ästhetische Natur geboren wird. Es ist dazu nicht erforderlich, daß immer die Objektivierung im Kunstwerk erfolgt, die Objektivierung im reinen

Subjekt des Selbstgefühls ist ja stets das letzte Ziel alles ästhetischen Bewußtseins, und diese kann auch in der unmittelbaren Auffassung und Neuerzeugung der Natur statthaben. Wenn die Natur mit uns weint und lacht, wenn alle Bewegungen, deren das Herz fähig ist, durch den Anblick der Natur hervorgerufen werden, so ist es eben, weil wir zum Künstler werden, wenn wir sie anschauen. Auch hier legt Cohen den Nachdruck auf den Humor in der Natur. Die erhabene Natur, wie sie im Hochgebirge und in dem sturmbewegten Ozean sich darstellt, ist doch nicht allein die schöne Natur. Die Rührung des seligen Friedens, welche der Anblick der sanften Abhänge und Triften hervorruft, scheint fast noch bezeichnender für die schöne Natur. Bei der erhabenen Natur ist es auch durchaus nicht allein der sittliche Affekt, der in Wallung und Regung kommt; die Erkenntnis der ungeheuren Arbeit, wie sie in Zeit und Raum von der Natur geleistet worden ist, etwa beim Auftürmen der gewaltigen Gebirgsmassen — dieser Gedanke an die immense Arbeit ist gewiß ein Ingredienz des erhabenen Gefühls. Allein dieses von Cohen selbst gewählte Beispiel kann uns aufs neue dienen, unsere etwas abweichende Stellung zu präzisieren. Ist denn die Arbeit, und sei sie auch geistiger Natur, an sich schon geeignet, das ästhetische Gefühl in Bewegung zu setzen? Man denke etwa an das Faß der Danaiden! Kann hier einer eine Spur von Erhabenheit entdecken? Cohen könnte nun freilich von seinem Standpunkt aus mit Recht darauf hinweisen, daß er ja die sittliche Vorbedingung für das Erhabene nicht missen wolle. Sie schwinge vernehmlich genug mit bei dem Erhabenen. Die Frage ist aber nach dem Überwiegen des einen oder anderen Faktors. —

Wenn es sich nun darum handelt, von den gewonnenen

Voraussetzungen aus eine Einteilung der Künste zu geben, so drängt sich uns noch einmal das Problem der Einheit der Künste als Einheit der Kunst auf. Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß alle Künste aus dem einen Ursprungsquell des reinen Gefühls entspringen. Und auch die Einsicht, daß ja die einheitliche Methode der Schönheit die Einheit der Künste garantiere, reicht nicht aus. Denn es kommt jetzt darauf an, diese Einheit an den Künsten durchzuführen. Um nun das Problem in dieser genaueren Bedeutung zur Lösung zu bringen, ist es nötig, daß wir noch einmal auf das Denken der Kunst eingehen. Denn nicht das Sehen und Schauen, auch nicht das innere Schauen kann, wie Cohen in der Polemik gegen Fiedler durchführt, als reine Erzeugung der Kunst anerkannt werden. Zweierlei ist nun von Bedeutung. Erstens der ursprüngliche Zusammenhang, den wir zwischen der Bewegung und dem Bewußtsein konstatiert haben. Das ursprüngliche Fühlen ist Fühlen der Bewegung, und in dieser aus dem Fühlen entspringenden Bewegung wird und gestaltet sich auch das Denken. Dies Fühlen geht daher in alle Bewußtseinsstufen ein als Annex und Suffix. Zweitens, schon aus der Ethik des reinen Willens wissen wir, daß das Denken der Sprache bedarf. Die Sprache ist Ausdrucksbewegung des Denkens. Nun ist die Sprache nicht zu charakterisieren durch das Wort oder den Begriff für sich, sondern vor dem Begriffswort und als ursprüngliche Einheit des Sprachdenkens steht vielmehr der Satz und das Urteil. Alle diese Formen des Denkens sind getragen von dem ursprünglichen Gefühl, welches als Begriffswortgefühl oder Satzgefühl in sie eingeht. Die theoretische Erkenntnis sucht zwar das Denken von diesem Annex oder Suffix des Denkens ganz zu befreien, aber das bleibt selbst für das wissenschaft-

liche Denken ein nie restlos erfülltes Ideal. Für die Kunst und für die Poesie insbesondere sind dagegen diese Gefühlsannexe und Suffixe von ausschlaggebender Bedeutung.

Die Poesie entspringt dem Mythos. In der Ausführung dieses Gedankens darf sich Cohen wieder auf seine Jugendschrift über die dichterische Phantasie stützen. Es geht ihm, wie es Goethe einmal von sich bekannt hat, daß er in der Jugend viel Kleingeld und Scheidemünzen gesammelt hat, welches er nun im Alter in bares Gold einwechseln darf. Auch der Mythos ist Erkenntnis. Diese Erkenntnis vollzieht sich demnach im Urteil und Begriff, und den ihnen ursprünglich anhaftenden Gefühlsannexen. Aber die großen Zusammenhänge der Erscheinungen fehlen dem Mythos. Er urteilt gleichsam zu schnell und zu voreilig und wird deswegen von der Erkenntnis der Wissenschaft dauernd korrigiert und überwunden. Der Mythos urteilt etwa: der Vogel fliegt, der Blitz fliegt, also ist der Blitz ein Vogel. Und wenn der Vogel auf den Baum fliegt, so fliegt der Blitz auf die Weltesche. Wenn nun bei fortschreitendem Kulturbewußtsein die Unzulässigkeit der vorschnellen Verallgemeinerung erkannt wird, so verwandelt sich die Identität in den Vergleich. Das ist der Ursprung der Poesie. Wie geht dieser Übergang von der Identität zum Vergleich vor sich, und worauf beruht er? Die Poesie hat, wie Cohen sagt, ihre eigene Logik. Für sie ist die Identität des A mit sich selbst nicht auf den Inhalt des Begriffs und nicht einmal vornehmlich auf den Inhalt des Begriffs bezogen, sondern vielmehr in erster Linie auf das den Begriff begleitende Wortgefühl. Durch die Identität des Wortgefühls werden die als disparat erkannten Begriffe vergleichbar. Das macht Cohen an einem Beispiel von solcher Schönheit klar, daß wir es unseren Lesern nicht vorenthalten wollen. Die Sonne ist für

den Mythos ein Sonnenheld. Herakles, Siegfried und Simson sind solche ursprünglich mythische Sonnenhelden. Mit dem feinen Spürsinn des ästhetischen Genies verfolgt nun Cohen die Entwicklung dieses Sonnenhelden bis zum poetischen Vergleich. Die Psalmen bereits sind ursprüngliche Poesie. Daher durchläuft hier die Sonne wie ein Held ihre Bahn am Himmelszelt, und er (die Sonne) geht wie ein Bräutigam aus dem Brautgemach hervor. Es heißt auch von der Sonne: „Er freut sich wie ein Held." In der Freude haben wir das reine Liebesgefühl, welches die Identität in das Gleichnis verwandelt. Denken wir nun an Schillers Lied von der Freude:

„Froh, wie seine Sonnen fliegen
Durch des Himmels prächt'gen Plan,
Laufet, Brüder, eure Bahn
Freudig, wie ein Held zum Siege."

Jetzt ist die Befreiung zur reinen Poesie erfolgt. Die Identität des Gefühls ist erhalten geblieben, aber der Mythos spricht nicht mehr mit. Der Held wird zum Bruder, und feuertrunken betreten wir der Freude Heiligtum.

Aber noch mehr können wir an dem Beispiel Schillers lernen. Im Vergleich, als der zweiten inneren Sprachform des reinen Gefühls, entdeckt und erzeugt sich die Seele die Natur aufs neue. Die erste Sprachform, die Wilhelm v. Humboldt entdeckte, ist zwar auch innere Sprachform, aber sie macht bei der Vergeistigung bis zur Erkenntnis halt. Die Sprachform des Vergleichs aber gräbt tiefer. Ihre Verinnerlichung schreitet fort, bis aus dem reinen Gefühl das ästhetische Selbst erzeugt ist.

Jetzt sind wir erst an der Quelle der Einheit der Künste in der Einheit der Kunst. Die Poesie ist die Urkunst aller Künste.

Ohne die Verinnerlichung des poetischen Vergleichs, ohne die Urkunst der Poesie überhaupt gibt es keine Kunst. Schon innerhalb der Poesie hat dabei die Verinnerlichung ihre Stufen und Grade. Sie schreitet, wie wir das bald noch näher ausführen werden, vom Epos zur Lyrik, von der Lyrik zum Drama und Roman vor. Daß aber auch die Musik mit der Poesie diesen Zusammenhang hat, kann vorläufig durch die Beziehung des Epos zum Oratorium, der Lyrik zum Lied und des Dramas zur Oper dargetan werden. Daß umgekehrt dem Roman diese Beziehung zur Musik fehlt, erklärt sich aus der Kompliziertheit dieser Kunstform: der Roman nimmt das Problem der Lyrik, nämlich die Geschlechtsliebe, wieder auf, aber während in der Lyrik die Liebe in der Vereinsamung einer Robinsonade auftritt, behandelt der Roman gerade die Komplikationen des Kulturlebens für die Liebe.

Die Lyrik hat die Landschaft für die Malerei geradezu entdeckt. Wie aber auch Plastik und Architektur die Poesie zur Voraussetzung haben, kann erst später betrachtet werden.

Der zweite Band der Ästhetik bringt das System der Künste. Wenn er inhaltlich die Bestätigung für die Fruchtbarkeit der entwickelten Prinzipien gibt, so dürfte er in seinem ganzen Aufbau und nicht weniger in seinem Stil auch besonders charakteristisch für die Art Cohens sein. Wir haben schon in der Lebensbeschreibung darauf aufmerksam gemacht, daß es vornehmlich zwei Quellen waren, aus denen er den Geist der allgemeinen und humanen Bildung trank: die angestammte Religion seiner Väter und der kritische Idealismus, wie er in Plato für die Art des Griechentums, in Kant für deutsches Wesen bezeichnend ist. So suchte er auch die religiöse Kunst des Judentums immer wieder auf und pflegte mit derselben Liebe das Verständnis für die Erzeugnisse des künstlerischen

Geistes der Griechen und Deutschen. Dabei war sein Streben durchaus klassisch. Der Idealismus war für ihn nur eine Form der Klassizität, und alles, was der Reinheit des klassischen Ideals widersprach, begegnete in Cohens Gesinnung einem tiefen Mißtrauen.

Gleich der Abschnitt, der vom Epos handelt, ist in dieser Hinsicht vielsagend. Nicht nur das, was Cohen ausspricht, sondern häufig auch das, was er verschweigt, muß man beachten. Während das Epos Homers in voller Breite und Ausführlichkeit behandelt wird, wird das mittelalterliche germanische Epos mit einem Satze abgetan. Die eposartigen Dichtungen der neueren Zeit, also z. B. Bojardo, Ariost, Milton usw., erhalten ganze anderthalb Seiten, und Klopstocks Messias wird überhaupt nicht erwähnt. Dabei ist allerdings zu bedenken, daß das Danteproblem im ersten Bande schon ausführlich zur Sprache gekommen ist. Auch Milton erhält einige anerkennende Worte. Das Verschweigen Klopstocks beruht also keineswegs auf religiöser Voreingenommenheit, deren Cohen gar nicht fähig war. Wir machen vorläufig nur auf die genannten Tatsachen aufmerksam und kommen später darauf zurück.

Das Epos entspringt aus den Volksliedern, welche die Kämpfe der Stämme und Völker um ihre Einheit widerspiegeln. Es hat also zum Hintergrund die Urzeit der Geschichte und kann selbst in gewissem Sinne als eine Vorstufe der Geschichtsschreibung betrachtet werden. Es verrät sich in ihm die allmähliche Befreiung aus den Banden des Mythos und der Beginn des historischen Denkens. Die Redaktion der vielen Volkslieder in die Einheit des Epos ist zwar keineswegs äußerlich, enthält aber doch noch nicht die eigentlich künstlerische Tat. In aller Kunst kommt es, wie wir wissen, auf die

Verflößung der Vorbedingungen ins reine Gefühl und auf die Erzeugung des ästhetischen Selbstgefühls an. Dieser Vorgang darf als Verinnerlichung bezeichnet werden, weil so die ganze Welt gleichsam dem Ich innerlich wird im Gefühl. Nun hat diese Verinnerlichung Stufen und Fortschritte, auf denen eben die Entwicklung der Künste zum System beruht. Die Art der Verinnerlichung muß daher auch für den Stilcharakter des Epos bezeichnend sein. Sie vollzieht sich hier, indem an Stelle der Volksstämme die Helden treten, welche nichtsdestoweniger als symbolische Einheit derselben auf sie bezogen bleiben. Die Erzählung ihrer Taten erweckt im Zuhörer das ästhetische Gefühl, sie treten so in Korrelation mit ihm, und in dieser Korrelation bildet sich das ästhetische Selbst. Dabei ist zunächst zweierlei zu beachten. Was erzählt wird, sind Begebenheiten der Vergangenheit, und zweitens, die Helden, von denen erzählt wird, sind Stamm- und Vorväter der gegenwärtigen Volkseinheit. Die Begebenheit hat das Unpersönliche der Naturgewalt an sich, und wie sich in der Natur die Ereignisse wiederholen — der Sonnenaufgang, Wechsel von Tag und Nacht usw. —, so beobachten, so hören wir auch hier immer dieselben Begebenheiten, und sofern es sich um typische Situationen handelt, sogar in denselben Worten. Die Naturbegebenheit kennt auch kein Ende und Ziel, und wie die ewige unendliche Natur verläuft auch das Epos in Raum und Zeit ins Uferlose. Das kann nicht gleichgültig sein für das ästhetische Selbst. Diese Ruhe, welche der Natur eignet, diese Zuverlässigkeit und dieser Frieden, der durch das Naturhafte sogar über alle Kämpfe und Streitigkeiten ausgegossen wird, sie sind schon ein sicheres Zeichen, daß im Epos der Humor nicht fehlen wird. Daß aber die Helden die Stammväter des Geschlechtes sind, befestigt ihre Korrelation zum Zuhörer. Erst dieser Um-

stand ermöglicht es dem Epos, die Gegenwart durch die Vergangenheit zu verklären. Der Raum verbietet es uns, Cohen bei seiner Homeranalyse zu folgen. Die ewige Schönheit der Griechengötter und der Humor, in den ihre Gestalten getaucht sind, rechtfertigt alle ihre Mängel. Mit geschickter Hand deckt Cohen alle die Motive des Mythos auf, rechtfertigt die Epen in ihrer nie versagenden Bedeutung für die geistige Kultur aller Zeiten und preist die Menschheit glücklich, daß gleich am Beginn der Kultur der Quell der Poesie in solcher Lauterkeit und Wahrhaftigkeit fließt. Endlich wird der Hexameter als episches Urmaß gewürdigt und die Anfänge der übrigen Dichtungsarten im Epos nachgewiesen.

Wie steht es nun mit den anderen Epen und eposartigen Dichtungen? Die germanischen Epen, das Nibelungenlied und Gudrun stellen zwar den Charakter des Epos dar, aber es fehlt ihnen die Reinheit und damit die Klassizität der Epen Homers. Die Mischung von Christentum und Heidentum, die in sie als sittliche Vorbedingung eingeht, dient zum Zeugnis. Bei Bojardo, Tasso usw. sind aber nicht einmal die geschichtlichen Vorbedingungen zur Entstehung des Epos gegeben, da sie nicht in einer Zeit entstanden sind, die als Urzeit der Volkskämpfe gedeutet werden kann. Sie haben das geschichtliche Verdienst, mit der falschen Ritterromantik aufgeräumt zu haben, und stellen die Riesenkraft der Phantasie der plumpen Riesenkraft des Rittertums entgegen. Cohen sieht das Epos wie alle Kunst mit Recht durchaus im sozialen Sinne an. Diese soziale Gesinnung muß in der sittlichen Vorbedingung zum Ausdruck kommen. Wenn das echte Epos das Ringen der Volksstämme um die Volkseinheit im Staat widerspiegelt, so erkennt man darin die Menschenliebe, welche die Einheit der Menschheit sucht. Gerade dadurch wird das Epos zur

klassischen Kunstform. Nun will aber doch auch Klopstock der sündigen Menschheit Erlösung singen. Wir können nur Vermutungen wagen, warum Cohen dennoch Klopstocks großes Werk nicht der Betrachtung unterzogen hat. Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, daß der Mittler, daß Jesus Christus der Held dieser eposartigen Dichtung ist, denn dann müßte auch Miltons grandioses Werk dem Verdammungsurteil der Verschwiegenheit anheimfallen. Wir wollen überdies nicht so kühn sein, aus dem Schweigen Cohens ein direktes Verdammen herauszulesen. Aber wir glauben doch, die Spuren zu finden zu der Einsicht, die es begreiflich macht, warum der Messias für Cohens Ästhetik kein Fundamentalwerk werden konnte. Der Gott Klopstocks ist nicht der einzige Gott der Menschheit, und diese Menschheit, sofern sie überhaupt zum Worte kommt, ist noch nicht zur sittlichen Reife der Freiheit gediehen. Man kann nicht leugnen, daß namentlich den letzten Gesängen etwas Enges, Unfreies anhaftet, und das übersteigerte Pathos des Gedichts läßt kaum die Reinheit des Gefühls zu vollem Ausklingen kommen. Endlich hat ja bereits Schiller die Mangelhaftigkeit der zweiten ästhetischen Bedingung, nämlich die der Natur, hervorgehoben. Das Epos aber hat wie jedes Kunstwerk seine Einheit in der Einheit von Leib und Seele der Menschennatur. Die Liebe des Odysseus zu seinem Weib, der Streit um die Helena sind die sittliche Vorbedingung der homerischen Epen, denen es aber wahrlich auch an dem Leib der Menschennatur nicht fehlt, wenn man doch bedenkt, wie nicht nur das Drama, sondern auch die Plastik ihre Motive ihnen immer wieder entnehmen konnten.

Die Verinnerlichung als Prinzip der Kunst steigert sich gewaltig in der Lyrik. Die Lyrik ist die Verklärung und Idealisierung der Geschlechtsliebe. Sie spielt natürlich auch im Epos

ihre Rolle, wie sowohl der Kampf um die Helena, als auch der Streit um die Briseis beweist. Aber nicht nur geht hier die Bewegung von dem Ringen der Gesamtheit der Völker aus, sondern es bleibt auch die Liebe, sofern sie nicht fehlt, in der Ruhe der zeitlichen Entfernung und der Begebenheit: sie wird erzählt, nicht erlebt. Das Erlebnis und das Bekenntnis des Erlebnisses ist die Voraussetzung und die Bedeutung der Lyrik. Auch in diesem Kapitel verrät sich wieder die Eigenart Cohens in jedem Wort. In der Einleitung zu diesem Werk haben wir bereits auf die Gebrechen der Romantik hingewiesen. Cohen steht der Romantik durchaus ablehnend gegenüber. Es zieht sich durch das ganze Werk, man möchte sagen durch Cohens ganzes Leben ein ununterbrochener Kampf gegen die Romantik, der nun bei der Lyrik zum stärksten Austrag kommt. Es ist das Krankhafte und Mystische im Wesen der Romantik, was Cohen immer wieder abstößt. Wir wollen uns hierbei nicht aufhalten. Es ist aber Pflicht, zu sagen, daß Cohen aus einer im Grunde gesunden Tendenz heraus (der Ablehnung mystischer Verworrenheit und sozialer Unfreiheit) zuweilen ein wenig ungerecht geworden ist. Cohen, der weit umfassende Geist, ist dennoch nicht ganz frei von jener Einseitigkeit, deren das Genie gemeinhin zu bedürfen scheint, sowohl für sich selbst wie für die anderen, damit es seinen Weg selbst ungestört durch heterogene Einflüsse vollenden kann, und damit andererseits sein Bild, nicht zwar für die Mitwelt, aber für die Nachwelt sich in seiner Eigenart deutlich abhebt. Es genügt, an Platos Bekämpfung des Homer und der Dichter zu erinnern. Cohen selbst tat diesen Irrtum mit den Worten ab: es sei ein Streit unter Liebenden.

Lassen wir also die Romantik beiseite und kehren zur systematischen Darstellung der Lyrik zurück. Die Lyrik vollzieht

die ästhetische Entdeckung des Individuums. Die Menschenliebe wird dadurch nicht zum Egoismus, denn das Ich des ästhetischen Gefühls kann nicht ohne sein Du bestehen. Ja, der Grundaffekt der Lyrik, die Sehnsucht, ist nichts als das liebende Gefühl, dieser Drang, die schmerzlich empfundene Isolierung und Einsamkeit zu durchbrechen, um in der Vereinigung mit dem ersehnten Du das Selbst zu gewinnen. Indessen ist es gerade nicht die Vereinigung, welche geschildert und bekannt wird, sondern die Wehmut, der Schmerz, aber auch die Freude der Sehnsucht. Sie entlockt dem Auge die Tränen, aber das Herz spricht: trocknet nicht. Es ist eine Dualität, welche in der Sehnsucht sich regt. Das bloße Verlangen durchbricht die Mauer der Einsamkeit, das Bekenntnis des Gedichtes wird zum Zwiegespräch zwischen dem Ich und dem entfernten Du.

In dieser Begründung der Lyrik auf das Gefühl der Sehnsucht hat Cohen wieder seinen Vorläufer im klassischen Zeitalter der deutschen Humanität. Wilhem v. Humboldt prägte die Sehnsucht nach anfänglichem Schwanken zum Grundterminus des künstlerischen Schaffens überhaupt aus[1].

Die Bestätigung für seine Charakteristik der Lyrik findet Cohen bei Goethe, der die Lyrik zur klassischen Vollendung erhob, und dann für die religiöse Lyrik vornehmlich in den Psalmen. Es zeigt sich, daß die Dualität der Seele nicht notwendig auf die Zweieinigkeit der Geschlechter gegründet werden muß, sondern daß das Ich seine Korrelation auch (wie bei Goethe und in der Gedankenlyrik Schillers) in der Natur oder (wie in den Psalmen) in Gott finden kann. Cohen hat dem

[1] Vgl. die Arbeit meines früheren Schülers Hans aus der Fuente: Wilhelm v. Humboldts Forschungen über Ästhetik, Gießen 1912.

Stil und der poetischen Bedeutung der Psalmen eine besondere Abhandlung gewidmet und ist auch sonst öfter auf dieses Thema zurückgekommen [1]. Die allgemeine Würdigung der Psalmen und Propheten für das ästhetische Bewußtsein kann man wohl in folgende Thesen zusammenfassen: 1. die Propheten und die Psalmen haben das ästhetische Individuum in seiner Korrelation mit Gott endeckt, 2. sie haben die Liebe zur Natur und den Natursinn wachgerufen, 3. sie haben durch ihr soziales Empfinden die sittliche Vorbedingung der Kunst geklärt. „Die Zuversicht auf Schutz und Rettung des sozialen Elends hat die Übertragung der Sehnsucht ermöglicht, von dem Menschen, der sich in Liebeskummer verzehrt zu dem Herzen, das vom Mitleid zu dieser Sehnsucht der Menschenliebe getrieben wird, die in der Menschenliebe die Liebe zu Gott entstehen läßt: in dem Vertrauen auf Gottes Beistand für den Armen, in der Sehnsucht zu Gott als dem Retter aus dem Elend des Menschendaseins." So finden wir hier den Ursprung der sozialen Lyrik.

Die Lyrik ist ursprünglich chorische Lyrik. Im Enthusiasmus des Dithyrambus vereinigt sich das Massenindividuum des Chors mit dem Gott, an den der Hymnus gerichtet ist. Darin liegt die Entwicklungsmöglichkeit einer neuen Stufe des ästhetischen Selbstes, indem die Dualität der Lyrik aus der Einsamkeit der Seele erlöst wird. Man weiß, wie aus dem Dionysoschor das Drama in seinen beiden Erscheinungsarten als Tragödie und Komödie hervorgegangen ist. Schon der Dionysoschor stellt insofern einen Fortschritt gegenüber der ursprünglichen Lyrik dar, als in den Masken der Satyren und des Gottes die beiden Pole der Dualität gegenwärtig sind. Doch

[1] „Die Lyrik der Psalmen", „Über den ästhetischen Wert unserer religiösen Bildung", „Der Stil der Propheten".

bleibt das ästhetische Individuum noch gleichsam verborgen in der Verschmelzung der beiden Gegenspieler durch den Enthusiasmus. Erst wenn der Chorführer zum Protagonisten und also zum Schauspieler wird, der nicht nur den Gott, sondern jede beliebige Figur darstellen kann, entsteht in der Korrelation mit dem Zuschauer das neue ästhetische Individuum des Dramas. Man hat gemeinhin irrtümlich den Grundbegriff des Dramas, nämlich den der Handlung, auf den Helden in seiner isolierten sinnfälligen Erscheinung auf der Bühne bezogen. Die Ethik des reinen Willens hat uns belehrt, daß die Einheit der Handlung die zwei Kontrahenten zur Voraussetzung hat. Selbst die Lyrik hatte in der Dualität des Ichs die Korrelation zum Du nicht vermissen lassen. Und doch verblieb die Sehnsucht in der Isolierung der Einzelseele. In der Handlung des Dramas bildet der Zuschauer den Gegenpol zum Schauspieler. Erst die ideale Einheit, welche jene Pole bilden, bringt das ästhetische Individuum zur Erscheinung. Der wahre Held des Dramas ist ein rein ideales Gebilde, welchem die konkrete, sinnfällige Existenz der Stoffwechselpersönlichkeit von vorneherein fehlt. Wenn Aristoteles den Zweck des Dramas oder wenigstens der Tragödie in die Erweckung und Reinigung der Affekte der Furcht und des Mitleids setzt, so bringt erst die Theorie von der Korrelation zwischen Schauspieler und Zuschauer den tieferen Sinn dieser Lehre zum Verständnis. Das Mitleid mit dem Helden, die Furcht für den Helden in der Seele des Zuschauers bilden und erzeugen zugleich auch die Seele des Helden. Die ästhetische Liebe zur Natur des Menschen in der Einheit von Leib und Seele schlingt dieses Band um den Schauspieler und Zuschauer. Die zweifache Richtung der Ströme der Liebe vom Schauspielerheld zum Zuschauer und vom Zuschauer zum Schau-

spieler läßt es uns als natürlich erscheinen, daß sich auch zwei Arten des Dramas konstatieren lassen, nämlich die Tragödie und die Komödie.

Was zunächst die Tragödie angeht, so knüpft Cohen an das platonische Wort an, daß nur der wahrhafte Tragödiendichter auch der richtige Komödiendichter sei. Er vertieft diesen Ausspruch durch den Nachweis, daß die Tragödie die Voraussetzung der Komödie ist. Auch hier muß man die strenge Konsequenz der cohenschen Gedankenführung bewundern. Das Verhältnis von Tragödie und Komödie muß wohl so sein, wie wir eben sagten, wenn doch der Humor mit der Erhabenheit zur Schönheit sich immer verbindet und die Freude der Wehmut gepaart ist. Der Bühnenheld der Tragödie muß untergehen, weil er sich als Einzelindividuum wider die Institutionen der Gesamtheit auflehnt, denn dies ist der Konflikt der Tragödie, der Zwiespalt zwischen dem Einzelnen und der Allheit. Aber Tod und Leben sind eng verbunden, und der Tod, um den es sich hier handelt, bringt die Auferstehung mit sich. Die Auferstehung des Helden beginnt schon während seines diesseitigen Lebens, ist doch seine Existenz an das Mitempfinden, an das Mitfühlen des Zuschauers geknüpft. Im reinen Gefühl des Zuschauers erlebt er seine Auferstehung und sein Fortleben auch dann noch, wenn das Stück geschlossen ist. Das ist vielleicht die höchste Verinnerlichung des ästhetischen Subjekts, die für das Selbstgefühl überhaupt möglich ist. Seine Theorie bewährt Cohen am Drama der Alten, an der Tragödie Shakespeares und an Goethes Faust. Für die antike Tragödie ist bezeichnend das Ringen des Einzelnen mit der schicksalsmäßigen Gebundenheit an sein Geschlecht. Der Konflikt entspringt dadurch, daß der Einzelne nicht aufhören darf und kann, dem Zusammenhang seiner Ahnen anzugehören, und daß er trotz-

dem zur sittlichen Freiheit der Selbstverantwortung sich durchringen muß. Das wird im Einzelnen an der Orestie und am Schicksal des Ödipus dargetan. Bei der Tragödie Shakespeares tritt der Geschlechterzusammenhang zurück gegenüber den allgemeinen Zusammenhängen des Milieus. Der Staat ist aus den Fugen; weh mir, daß ich geboren bin, ihn einzurenken, darin liegt das Grundmotiv der Hamlettragödie. Das Leiden des Helden, welches zum Mitleiden im Zuschauer wird, bildet das eigentliche Fundament der Handlung. Man darf dem Gesagten nur nachdenken, um die tiefe Wahrheit ganz zu begreifen, daß alle Poesie ihr Wesen in der Verinnerlichung durch den Vergleich hat. Die ganze Handlung der Tragödie wird so zum Vergleich für das Menschenleben, welches seine Verinnerlichung im ästhetischen Selbst erfährt. Mit unübertrefflicher Klarheit zeigt das der zweite Teil des Faust. Es ist das Drama der sozialen Menschenliebe, und die Auferstehung des Helden, die durch das Sichhingeben an den Dienst der Menschheit bedingt ist, macht im Gleichnis das Unzulängliche für den Zuschauer zum Ereignis. Die Verklärung Gretchens ist zugleich die Verklärung des Menschengeschlechts, die Idealisierung der Liebe zur Menschennatur: Faust ahnt in Gretchen das Ideal, darum folgt er ihr nach.

Wenn nun so durch die Tragödie im Gefühl und nicht für die sittlich richtende Vernunft die Weltordnung wieder eingerichtet ist, dann erst kann die Komödie ihren Spott treiben. Es ist nicht zufällig, daß das Satyrspiel der Tragödie nachfolgt. Nur wer in der Reinheit der Luft des äschyleischen Dramas geatmet hatte, war stark genug, die Lauge seines Spottes zu vertragen. Und dieser Spott ergießt sich über das Höchste und Edelste, was die Menschen kennen, über die Götter, über die Institutionen der Religion und des Staates, aber alles von

dem sicheren Boden aus, den die Tragödie für das reine Gefühl geschaffen hat. Es ist ja auch nicht eigentlich Spott und Ironie, sondern Humor, der hier sein Wesen treibt. Man darf die Paradoxie wagen, zu sagen, daß nicht die Götter und Helden im Satyrspiel verspottet werden, sondern teils in der Selbstkritik der Dichter, teils die Zuschauer, die ja auch für die Komödie den anderen Teil der Korrelation bilden müssen. Der Meister der selbständigen Komödie, Aristophanes, richtet seinen Humor gegen die ganzen Institutionen der Kultur. Nicht der Einzelne, sondern diese Gesamtheit wird zum Helden der Komödie. Es scheint so, als ob nichts Menschliches am Ewigen teilhaben könnte, als ob es eben, weil es menschlich ist, auch endlich sei. Aber dem widerspricht doch die Reinheit der Vorbedingungen. Es ist in dieser Hinsicht bezeichnend, daß Aristophanes zwar den Euripides verdammt, aber den Äschylos in der Urkraft seines sittlichen Empfindens ungestraft läßt. Zum Verständnis Cohens aber wollen wir darauf achten, daß er das Verdammungsverdikt des Aristophanes über Euripides unterschreibt. Euripides ist eben der Romantiker, der die Liebe als Krankheit verdächtigt. Bei Shakespeare erscheinen die Individuen als Vertreter der Kulturinstitutionen, im übrigen bleibt die Tendenz der Komödie dieselbe. In eingehender Analyse, die wir hier nicht wiederholen können, unterscheidet Cohen vier Grundformen des shakespeareschen Lustspiels. In der ersten werden die sozialen Einrichtungen der Kultur in Frage gestellt, wie z. B. in der bezähmten Widerspenstigen die Ehe, aber natürlich mit dem Humor der Menschenliebe, der auch, wo er tadelt, nicht verdammt. Die zweite Charakterform ist die Komödie als Episode der Tragödie, wie z. B. in der Person Falstaffs. Sie vollzieht die Selbstkritik der Tragödie. Das aristophanische Element ist drittens lebendig in Stücken wie

Troilus und Cressida, und endlich bringt eine vierte Form die Verklärung der Komödie zur Utopie, z. B. das Wintermärchen und der Sommernachtstraum. Die Größe Shakespeares wird offenbar in seiner Verbindung des Humors mit dem Erhabenen, welche die Seele zum reinen Gefühl der Schönheit führt.

Ganz kurz sei noch des Romans gedacht. Wir haben schon früher erwähnt, worauf es beim Roman ankommt. Er spinnt das Liebesthema der Lyrik zur Geschichte fort. In der Lyrik bleibt das Liebeserlebnis subjektive Begebenheit und also in die Herzkammer des Erlebenden eingeschlossen, so sehr es sich im Bekenntnis äußern mag. Im Strom der Welt bleibt es nicht bei diesem Liebesidyll. Die Komplikationen mit den allgemeinen Formen der Kultur bedingen den Übergang zur Prosaerzählung einer Liebesgeschichte. Diese Bezogenheit auf die sozialen Erscheinungsformen des Lebens bringen eine neue Korrelation und eine neue Verinnerlichung des Ichs im ästhetischen Selbstgefühl mit sich. Das wird ausführlich am Don Quixote und an Goethes Wahlverwandtschaften dargelegt. Dieselben Eigenschaften, welche Cohen an Homer rühmt, vor allen Dingen die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der sittlichen Vorbedingungen erkennt er auch den Wahlverwandtschaften zu. Die Gesundheit der Liebe, die Heiligkeit der Ehe sind nirgends so rein in die Erscheinung getreten wie in diesem Roman. Den empirischen Abirrungen des Menschenherzens zum Trotz erscheint die Ehe als der Tugendweg der Treue.

Die Musik scheint die ursprünglichste Ausdrucksform des reinen Gefühls zu sein, bei der unter allen Künsten die Verinnerlichung den höchsten Grad erreicht. Daß in der Musik alles auf das Gefühl angelegt ist, daß ihre ganze Tendenz nur in dem Ausdruck des Gefühls besteht, ist nicht zu bezweifeln.

Die spezifische Bewegung und Gesetzmäßigkeit des Gefühls könnte man sogar dadurch von der Poesie unterscheiden, daß die Liebe zur Natur des Menschen bei der Poesie das Bild des Menschen immer gleichsam wie ein Urbild vor sich trägt, während in der Musik die höhere Reinheit des Ursprungs zutage kommt, indem sie ein solches Ur- und Vorbild nicht anerkennt und vom Menschen sogar zunächst ganz absieht. Indessen ist es natürlich der Sinn auch dieser Kunst, aus der Liebe zur Natur des Menschen den Menschen neu zu gebären und das ästhetische Individuum im Selbstgefühl zu begründen. Es ist ein Irrtum, wenn man glaubt, daß bei der Musik die Tonempfindung die Reinheit des Ursprungs trübt. Die Empfindung kann hier wie überall nicht ohne das Denken bestehen. In der Unterscheidung der Empfindungen, ohne welche ja auch die musikalische Tonfolge nicht möglich ist, erkennen wir die Ersonderung und die Vereinigung wie die Erhaltung des Denkens wieder. Die Mehrheit der musikalischen Elemente ist dabei ebensowenig gegeben wie für die theoretische Natur. Die logische Kategorie der Zeit ermöglicht auch hier durch die Antizipation die Ersonderung. Zudem müssen wir uns erinnern, daß der Entwurf der psychologischen Elementarlehre uns das Gefühl als Annex und Suffix für alle Bewußtseinsstufen hat kennengelehrt. So bleibt auch die Empfindung in ihrer Beherrschung durch das Denken auf das Gefühl bezogen und mit ihm verbunden. Natur und Sittlichkeit haben wir als Stoff und Bedingung jeder Kunst kennengelernt. Die Bedingung der Natur wird in der musikalischen Akustik prägnant. Das Denken der Bewegung, welches als Zeitantizipation der Bedingung der Natur angehört, trägt aber, wie wir wissen, auch den reinen Willen in sich. Die Grundform der ästhetischen Gesetzmäßigkeit der Musik ist der Rhythmus. Er ist „die Samm-

lung und Ordnung der Elemente mit Rücksicht auf ihre Wiederholung". Der Rhythmus ist als die Form der Arbeit längst erkannt [1]. Die Arbeit des musikalischen Schaffens steht durchaus unter der Form des Rhythmus. Für den Rhythmus ist nun die Antizipation besonders charakteristisch: er antizipiert die Wiederholung der Elemente. So wird er zum Schöpfer des Zeitmaßes. Man darf direkt auf den physiologischen Vorgang des Ein- und Ausatmens verweisen, nur muß man dann das Einatmen als die erste Bewegung ansehen, der die schwere, die lange Zeit entspricht, auf die die kurze folgen muß, wie die Vergangenheit auf die Zukunft. Der Takt ist nur die Fortsetzung der Gliederung zur Ordnung einer Periode, im Tempo aber steigert sich die Reinheit der Erzeugung der rhythmischen Bewegung, indem sie sich sogar von der metrischen Quantität freimacht. Die Töne sind Bewegungsformen, die durch das Denken der Verhältniszahlen charakterisiert sind. Durch sie entstehen die Tonstufen, welche im Tonsystem die Gesetzmäßigkeit der Musik ermöglichen. Auch in der Harmonie bewährt sich die Antizipation, und zwar nicht nur für die Dissonanz, die nach der Konsonanz als Auflösung verlangt, sondern auch ganz allgemein in der Verwandtschaft der Töne und Tonverbindungen. Auch die Melodie ist durch die Harmonie bedingt. In der Melodie erkennt Cohen das eigentliche musikalische Grundelement. In ihr bezeugt sich das Genie: „Man hat Melodie oder man hat keine, man hat eine eigene Melodie oder keine eigene Melodie. Wer sie entlehnt, spricht sich das Todesurteil als Genie." Cohen ist absoluter Musiker. So entspricht es der Methode der Reinheit. Wer die Musik in dienende Abhängigkeit von anderen Künsten bringt, raubt ihr

[1] Vgl. Bücher, Arbeit und Rhythmus.

die Reinheit. Das wird am Verhältnis der Vokal- und Instrumentalmusik näher gezeigt. Wir wollen diese Einzelheiten übergehen und nur schon als systematisch wichtig die Beziehung zwischen dem Begriffswort der Poesie und dem Tonbegriff der Musik beachten. Dieser Zusammenhang darf also nicht so gedacht werden, daß die Musik ihre Eigenart und Selbständigkeit an die Poesie preisgebe. Sie bewährt dieselbe vielmehr hinlänglich in der Erzeugung der Melodie. Für den Zusammenhang beider Künste aber wird die früher gegebene psychologische Entwicklung wichtig. Dem Begriffswort wie dem Tonbegriff haften Gefühlsannexe und Suffixe an. In ihnen liegt die Möglichkeit des Zusammenhangs.

Nach diesen systematischen Voruntersuchungen geht Cohen dazu über, die einzelnen Kunstformen der Musik zu besprechen, das Oratorium in seinem Zusammenhang mit dem Drama des Mysteriums und als Geburtsstätte der Oper, die Oper und das Lied usw. Für das Oratorium werden besonders Bach, Händel, dann Mozart (Requiem) und Beethoven der Analyse unterworfen. Wir können das Resultat dieser Untersuchungen nur flüchtig andeuten. Für Bach und Händel wird besonders die Eigenkraft der Musik gegenüber dem Bibelwort verfochten. „Es ist schlechthin ästhetische Barbarei, wenn man diesen musikalischen Wert (der Matthäuspassion) auf den Glaubenswert des Textes gründet." In Händel wird das epische Element seiner Oratorien hervorgehoben, und für Bach und Händel wird der Zusammenklang des Erhabenen und des Humors in das Schöne nachgewiesen. Beide haben die Urkraft der Melodie für das Oratorium entdeckt. Von Haydn heißt es: „Der neue Geist eines neuen Weltalters bricht mit ihm in der Musik an: die Natur tritt gleichsam an die Stelle der Gottheit in das religiöse Oratorium ein." Die Gottes-

liebe als Menschenliebe dominiert, während die mehr dogmatisch eingeengte Liebe zu Christus zurücktritt. In Beethovens großer Messe aber glaubt Cohen direkt den Geist der messianischen Menschheitsidee erklingen zu hören, besonders in der Fuge: et vitam venturi saeculi.

Aus dem Oratorium erwächst, wie schon gesagt, die Oper. Der Begriff des musikalischen Dramas wird abgelehnt. Dieses würde notwendig zu einem Zwitterding, denn im Drama steht die Handlung an erster Stelle, welche die gesamten Formen der sittlichen und geistigen Kultur umfaßt. Schon diese weite Ausdehnung des Dramas in seinen stofflichen Beziehungen bedingt das Eindringen der Philosophie und Reflexionen, die in ihrer Abstraktheit der Musik verschlossen sind. Es soll damit nicht geleugnet werden, daß es eine dramatische Oper gibt, die freilich als ein ganz eigentümlicher Typus in der Oper Mozarts für sich und allein steht. Aber auch sie ist durchaus nicht ein musikalisches Drama, etwa gar ein komponierter dramatischer Text. Sie behält vielmehr die Eigenart und Beschränkung der Oper. So stellt nun Cohen zwei Grundtypen der Oper auf, die durch die Namen Gluck und Beethoven auf der einen Seite, Mozart auf der anderen charakterisiert sind [1]. Die Beschränkung, welche sich die Oper naturgemäß auferlegt, folgt daraus, daß es sich in ihr um eine musikalische Form handelt. In der Oper bildet das reine Gefühl der Menschenliebe nicht nur den Ursprung, sondern auch das Thema. Gluck ist es gewesen, welcher im Vorwort zu seiner

[1] Vgl. zum folgenden Cohens Schrift „Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten". Berlin bei Bruno Cassirer 1915, ein Werk, welches Cohen selbst als eine Erläuterung der Ästhetik des reinen Gefühls bezeichnet. Das ist es auch, es geht inhaltlich weit über das im Titel Verheißene hinaus.

Alceste zuerst das Verhältnis des Komponisten zu seinem Text im modernen Sinne behandelt hat. Aber man hat ihn arg mißverstanden. Keineswegs ist er im Komponieren so verfahren, daß er die Musik sklavisch dem Textwort untergeordnet hätte. Schon die Melodienfülle zeugt für die Selbständigkeit und Ursprünglichkeit seiner musikalischen Kunst. Es ist der Sinn des Satzes, also das Satzgefühl, welches das reine Gefühl musikalisch zeugend macht. Als Stilcharakter der Oper Glucks prägt Cohen das Wort: lyrische Opern. Sie singen und klingen das einzige Lied von der Liebe in allen Variationen. Es ist keineswegs die Geschlechtsliebe allein. Zur Gattenliebe (Orpheus, Alceste) tritt die Mutterliebe (Iphigenie in Aulis), die Freundschaft (Iphigenie in Tauris). Der adäquate Fortsetzer Glucks ist Beethoven in seinem Fidelio. Mozart schafft einen eigenen Typus für sich. „Die Oper Mozarts ist durch seinen Humor, den in solcher Höhe und in solcher Durchdringung mit dem anderen Moment außer ihm nur Shakespeare hat, als ein besonderer Typus der Oper neben dem Typus Glucks ausgezeichnet." In der untengenannten Schrift faßt Cohen die Charakteristik Mozarts dahin zusammen: „1. Daß die Fabel in Mozarts Opern die Liebe sein muß. Denn die Liebe zur Natur des Menschen ist die ästhetische Grundkraft; sie ist gleichbedeutend mit dem schöpferischen Bewußtsein des reinen Gefühls. 2. Die Liebe als ästhetische Grundkraft kann nicht gleichgesetzt werden schlechthin mit der Geschlechtsliebe, sofern diese ihr Sonderrecht hätte und das A und O des Menschenlebens ausmachen dürfte. Als ästhetisches Gefühl steht sie im Zusammenhange mit den anderen Richtungen des Bewußtseins für die Handlung des Menschen und insbesondere mit den sittlichen Begriffen der Handlung. Mozart hält sie daher in dieser notwendigen Verbindung mit

den allgemeinen Problemen der Sittlichkeit. 3. Mozart bewirkt diese Verbindung mit dem allgemeinen sittlichen Problem im Stile Shakespeares, indem er die beiden Momente des Schönen, das Erhabene und den Humor, im tragischen und komischen Motiv seiner Oper gegeneinander wirken ließ." Es werden dann nacheinander die Entführung aus dem Serail, die Hochzeit des Figaro, Don Juan, Cosi fan tutte und die Zauberflöte analysiert und besprochen. Ein Hauptmoment bildet dabei der Nachweis, daß sich Mozart keineswegs einem gegebenen Texte sklavisch untergeordnet hat. Die Änderungen, die er am Text vornimmt, beweisen die Urkraft seines ästhetischen und musikalischen Genies. Ganz besonders gelungen erscheinen uns die Analysen Don Juans und der Zauberflöte. Es liest sich trotz aller wissenschaftlichen Strenge selbst wie ein Beispiel des ästhetischen Humors, wenn Cohen die Urkraft der Liebe in Don Juan nachweist. Im Höllenspuk der Geistererscheinung läßt Mozart das Herz nicht ertrinken, sondern das Finale wirkt wie die Offenbarung einer reinen ewigen Welt, die alle Qualen drohender Hölle mit dem Strahl reiner Menschenliebe versöhnt. In der Zauberflöte aber erhebt sich die Menschenliebe zu messianischer Hoffnung.

In der Ästhetik des reinen Gefühls wird der Abschnitt über die Musik zu Ende geführt mit einer Betrachtung über das Lied und über die Instrumentalmusik. „Das ist der Charakter des deutschen Liedes, wie es der der lyrischen Poesie überhaupt ist: Entfaltung, Ausgrabung, Ausbreitung in verschämter Offenheit aller Geheimnisse des Gemütes." Es ist also die innere Identität zwischen Lyrik und Lied, welche besonders betont und an Schubert und Beethoven exemplifiziert wird. Schon früher betonten wir, daß Cohen absoluter Musiker war. Das zeigt sich denn auch in dem Abschnitt über die

Instrumentalmusik. Schon in dem Werk über Kants Begründung der Ästhetik findet sich eine scharfe und teilweise beißende Kritik des Richard Wagnerschen Gesamtkunstwerkes. Dort wurde auch die Theorie Wagners einer vernichtenden Kritik unterzogen[1]. Das Gesamtkunstwerk verlangt die Preisgabe der Reinheit; aber nur dort, wo die Eigenart der Kunst gewahrt bleibt, vermag sie ihr Höchstes zu geben. So widersetzt sich denn natürlich auch die Reinheit der Programmusik, und wenn Cohen an dieser Stelle nicht besonders auf sie eingeht, so kann nach der ganzen Disposition seiner Ästhetik die ablehnende Stellung nicht bezweifelt werden. Ausführlich wird noch einmal Beethoven analysiert, der sich ja auch vor allen anderen zum Typus des absoluten Musikers eignet. Das Lyrische in seiner Erhabenheit, das Analogon des Gebets in den getragenen Sätzen, der Humor im Scherzo und der Rückgang aufs Volkslied (z. B. das Trio über den Schneider Kakadu) werden wieder als die charakteristischen Züge seiner Musik hervorgehoben. Geschichtlich betrachtet ist der letzte schaffende Musiker, zu dem Cohen ein inneres Verhältnis gewann — und das auch erst im hohen Alter — wohl Reger gewesen. Er erwähnt ihn zwar nicht in der Ästhetik des reinen Gefühls, hat ihn aber in einem gelegentlichen Urteil den größten Genien der Kunst beigesellt.

Die Baukunst wird zunächst im Zusammenhang mit den bildenden Künsten überhaupt gewürdigt. Die bildenden Künste heißen auch Raumkünste, ein Ausdruck, der besonders für die Architektur zutreffend ist. Nur darf man die Sache

[1] Cohen a. a. O. S. 320 f. Auch sonst ist Cohen gelegentlich auf das „Kunstfalsifikat" Richard Wagners eingegangen. Vgl. auch meine Schrift „Idealismus und Realismus". Abschnitt: Ästhetik.

nicht so auffassen, als ob sie den gegebenen Raum einzuschränken und zu gestalten hätten, so daß sich dann auch ihre Gebilde von dem Raum als einem schon vorhandenen Hintergrunde abheben sollten. Raumkünste heißen diese Künste deswegen, weil sie den Raum bilden, das heißt erzeugen. Wir müssen auch hier wie überall zuerst nach den Vorbedingungen, nach Natur und Sittlichkeit fragen. Es ist eben die Naturbedingung, die logische Vorbedingung, welche sich im Raum anmeldet. Demnach haben wir uns auch an der Logik zu orientieren, was dort der Raum zu bedeuten und zu sagen hat. Nun erinnern wir uns, daß die Kategorie des Raumes im Zusammenhang mit der Allheit entstand. Die Allheit bedeutete den Zusammenschluß ihrer Elemente. Das Vorbild war die Irrationalzahl und ganz allgemein die unendliche Reihe. Die Glieder sind nicht auszuzählen, aber sie kommen dennoch zur gediegensten Einheit im unendlichen Zusammenschluß. Das allgemeine Glied stellt die Einheit dar. Die Allheit erzeugt die einzelnen Elemente, so erzeugt das Gesetz der Allheit des Raumes die einzelne räumliche Gestalt. Der Raum als Einheit der Allheit wird daher auch die eine logische Vorbedingung der bildenden Kunst sein. Indessen genügt sie nicht. Sie würde ihres Amtes gar nicht walten können ohne die zweite logische Vorbedingung, die wir in der Bewegung zu erkennen haben. Freilich steckt in der Bewegung auch die Willenstendenz, aber wir bleiben hier vorerst bei der Bewegung, sofern sie nur das reine Denken repräsentiert. Für die Architektur ist daher der Raum nicht gegeben, sondern er wird als Denkbewegung zur Allheit des Raumes gestaltet. Die Allheit erhält hier einen vielfachen Sinn. Zunächst darf das Raumgebilde der Architektur nicht in der Isolierung gedacht werden, sondern es wird durch die Bewegung aus der Allheit des kosmischen Raumes

gestaltet. Es wird als ein begrenztes Gebilde erzeugt, aber es bleibt in seiner Begrenzung auf die Unendlichkeit des umgebenden Raumes bezogen. Die Unendlichkeit der Allheit geht aber ferner in die Grenzen selbst ein, wie wir das ja von der Geometrie her im Integral kennen. Endlich ist aber auch der Innenraum als unendliche Allheit zu denken, wie das schon in dem unerschöpflichen Wechselspiel zwischen Licht und Schatten zum Ausdruck kommt. Nun wissen wir aber, daß die Vorbedingungen in die Reinheit des zeugenden ästhetischen Gefühls aufgelöst werden müssen. Die Geometrie des Raumes mag also noch so sehr in das Kunstwerk eingehen und zum Stoff für seine Darstellung werden, so liegt doch der eigentliche Inhalt des Kunstwerks in dem liebenden Selbstgefühl des ästhetischen Individuums. Von hier aus strahlt er in das Objekt des Kunstwerks ein und von diesem auf den Beschauer zurück. Damit dies aber geschehen könne, muß die zweite Vorbedingung, die in der Sittlichkeit liegt, sich mit dem Naturhaften im reinen Gefühl durchdringen. Daß nun diese zweite Vorbedingung auch bei der Baukunst nicht fehlt, ist leicht nachzuweisen. Werden doch die Stilepochen der Baukunst aus den allgemein geistigen und also auch sittlichen Vorbedingungen der Kultur abgeleitet. Übrigens aber dient die Kunstgeschichte selbst zum Beweis. So verfolgt denn nun Cohen die Geschichte der Architektur von den Griechen bis zur Renaissance, wir aber müssen es hier nur bei allgemeinen Andeutungen bewenden lassen. Die Mitwirkung der sittlichen Vorbedingung zeigt sich schon an der ägyptischen Baukunst, die aus dem Gräberkultus entsprungen ist. Der Tempel ist hier ursprünglich Grabtempel und wird als Wohnung des Toten gedacht. Die Pyramide ist Grabhügel. Die Überreste von Mykene zeigen auch den Gräberbau und im übrigen den Palastbau

der Herrscher. Der griechische Tempel ist aus dem Megaron, dem Herrenhaus, als Wohnhaus des Gottes entstanden. Hier aber gelangt die Architektur zu einer Freiheit künstlerischen Schaffens, welche den Ägyptern noch versagt blieb. Das verrät sich an der Entwicklung des Tempelbaus selbst. Die Cella, das eigentliche Wohnhaus des Gottes, tritt mehr und mehr zurück gegenüber dem Säulenschmuck des Äußeren. Cohen würdigt die Säule als formgebendes künstlerisches Element, „sie wird das eigentliche Lebewesen des Raumes. Ihr gegenüber bedarf es weder eines Grabes noch eines Götterbildes; sie ist ewiges Leben und göttlich menschliche Lebendigkeit. Ihre Gliederung stellt eine zweite Natur dar." Das Kapitäl bringt das dynamische Element zum Ausdruck, indem die Säule als dem Druck entgegenstrebend durch diese Vermittlung erscheint. Der häufige Besuch Italiens kommt Cohen zugute, wenn er bei der Schilderung des Poseidontempels zu Pästum die Verwendung der Allheit des Raumes klarmacht. Der Durchblick durch die Zwischenräume der Säulen auf das Meer, die Öffnung im Dach, die gleichsam den Himmel in den Bau hereinzieht, verraten, daß hier die Allheit am Werke ist. Aber auch die Bewegung fehlt nicht: der Tempel ist ein Langbau, er soll durchschritten werden. Nach und nach werden nun so die Baukunst der Römer, der romanische und der gotische Stil und die Renaissance besprochen. Wir kennen bereits Cohens ablehnende Stellung gegen die Gotik, der er zwar die Erhabenheit nicht abspricht, die ihn jedoch durch das künstlich erzeugte mystische Halbdunkel des Innern abstößt. Er beruft sich auf Dehio dafür, daß die Gotik durch die Lichtführung die geometrische in eine malerische Form verwandelt. Das scheint für ein Bauwerk kein Ruhmestitel. Der Stil verrät eine Mischung von Weltlichkeit und Lebenslust mit überirdischem

Streben und zeigt auch in bezug auf die sittliche Vorbedingung keine durchgehende Reinheit. Für die Renaissance ist Cohen bemüht, gegenüber der Darstellung Wölfflins (Barock und Renaissance) die Scheidelinie zwischen Barock und Renaissance schärfer zu ziehen und vor allen Dingen Michelangelo von dem Vorwurf zu befreien, als ob er die Schuld an den Verzerrungen und Übertreibungen des Barocks trüge. Die Größe und Tiefe der sozialen Gesinnung Cohens kommt wieder zum Vorschein, wenn er das Thema der Menschenliebe noch einmal in einem Ausblick in die Zukunft der Baukunst aufnimmt. „Die Zeit wird kommen, wie lange es auch noch dauern mag, in der man das Gewissen nicht befriedigt zu haben glaubt, wenn die soziale Fürsorge und Hygiene reinliche Arbeiterhäuser einrichtet ... eine große Zeit steht der Baukunst bevor, wenn sie nicht mehr nur auf ideale Paläste ihre Phantasie zu richten hat, sondern wenn ihr Raumgefühl der Allheit auch auf die Allheit der Menschheit erstreckt werden wird." „Im allgemeinen Wohnhause für die Allheit der Menschen wird die Allheit des Raumes eine neue Bewährung erlangen."

Alle Künste suchen den Menschen, alle haben ihr Ziel in der Einheit seiner Natur und seiner Seele. Während aber Poesie und Musik z. B. von der Seele ausgehen, um sich von hier aus gleichsam zum Leib hin zu tasten, den sogar auch die Poesie in der Beschreibung niemals zur sichtbaren Realität bringen kann, nimmt die Plastik ihren Ausgang vom Leib des Menschen. Mit aller Vorsicht kann man sogar das mißverständliche Wort von der Nachahmung der Natur auf die Plastik anwenden. An der Liebe zur leiblichen Natur des Menschen entzündet sich das künstlerische Schaffen des Plastikers. Er wäre indessen kein echter Künstler, wenn seine Liebe bei der sinnfälligen Leiblichkeit haltmachte, denn alle Kunst

hat die beiden Voraussetzungen der Natur und Sittlichkeit, die sich im Kunstwerk der Einheit des Gefühls durchdringen müssen. Der Plastiker also beseelt den Leib, und erst wenn er den beseelten und durchgeistigten Körper darstellt, wird er zum Künstler. Keiner Kunst steckt der Pantheismus so unmittelbar im Blut, wie der Plastik. Das griechische Wort: „Alles ist menschlich, und alles ist göttlich", wird zum Motto dieser Kunst. Die leibliche Natur des Menschen zum Ideal zu steigern, um von hier aus auch die Erhöhung der Seele zu erzielen, ist der tiefere Sinn ihres Unterfangens. Demnach müssen auch hier beide Voraussetzungen in Gültigkeit bleiben. Es scheint nun aber eine Schwierigkeit zu entstehen aus der Forderung der Reinheit der Vorbedingungen und insbesondere der sittlichen Vorbedingungen. Der eine Einwand, der sich erheben könnte, daß die Plastik doch im Dienste der Religion entstanden sei und daher die reine Erzeugung beengt würde durch das religiöse Bewußtsein, wird leicht zurückgewiesen, wenn der zweite, der viel bedrohlicher scheint, erst zur Erledigung und Klärung gekommen ist. Die Ethik des reinen Willens hat die Gottesidee des Monotheismus zur wissenschaftlichen Bestimmung gebracht. Demnach hängt die Reinheit des sittlichen Bewußtseins an der Erkenntnis des Monotheismus. Wie steht es dann aber um die griechische Plastik? Die Griechen waren Polytheisten, und Herodot meint sogar, Hesiod und Homer hätten den Griechen ihre Götter gegeben. Nun ist aber zweierlei zu bedenken. Erstens fehlt schon bei Homer trotz aller Naivität die Kritik der Götter nicht, zum Zeichen der Freiheit des sittlichen Bewußtseins gegenüber dem Mythos. Zweitens kann man weder sagen, daß die Plastik in Abhängigkeit von Homer geblieben sei, so zahlreich auch die Anregungen gewesen sein mögen, welche die Bildhauer

aus der Dichtkunst empfangen haben, noch auch ist die Plastik auf dem Standpunkt der Kultur Homers stehengeblieben. Phidias ist ein Zeitgenosse des Xenophanes, der die menschliche Bedingtheit der Götter sehr wohl durchschaut hatte. Ähnlich wie Feuerbach erklärt dieser bereits, daß die Götter nach dem Bilde des Menschen gestaltet seien. Zudem ist er Pantheist, und wenn der Pantheismus als religiös sittliches System nicht befriedigt, so darf man doch die Vorstufe des Monotheismus darin nicht verkennen. Was aber schließlich die Hauptsache ist — und damit wird denn auch zugleich der erste Einwand überwunden —, die griechische Plastik hat sich von der Herrschaft des Mythos frei gemacht, die mythisch-religiösen Vorstellungen werden zu Vorbedingungen, mit denen das ästhetische Bewußtsein frei spielt, und damit ist dann die Reinheit des ästhetischen Bewußtseins bewahrt. Wenn die jüdischen Propheten gegen die Bilderkunst überhaupt eifern, so ist ihr Zorn weniger gegen das ästhetische als gegen das sittlich-religiöse, oder besser gesagt unsittliche Moment des Götzendienstes gerichtet. Solange die Menschen überhaupt, und der Bildschnitzer selbst wohl gar sich vor dem Erzeugnis ihrer Hände und ihres Geistes niederwerfen und es anbeten, bleibt es ein Götzenbild oder Fetisch und ist noch kein Kunstwerk.

Auch für die andere Vorbedingung, für die Vorbedingung der Natur droht der Kunst eine Gefahr. Sie spricht sich in einer modernen Schrift aus, deren große Bedeutung für die Begründung des Idealismus von Cohen durchaus anerkannt wird, wir meinen Hildebrands „Problem der Form". Indessen begeht Hildebrand einen doppelten Fehler. Er sucht die Begründung für die Vorbedingung der Plastik weniger bei der Logik als bei der Physiologie und Psychologie, und

er überspannt ihre Bedeutung, indem er die ethische Vorbedingung in die logische aufheben möchte. Sogar der Ausdruck und die Geste des Bildwerks sollen als Bestandteil der Wirkungsform von den Funktionswerten des Raumes abgeleitet werden. Demgegenüber betont Cohen: „Das ästhetische Problem darf nicht schlechthin reduziert werden auf das Problem der Form. Denn erstlich ist die Form zwar eine Vorbedingung der Schönheit, aber die körperliche Form als Funktion der Raumform ist nur eine, wenngleich die erste Vorbedingung. Zu ihr tritt eine zweite hinzu, von gleicher Selbständigkeit wie die erste." Mit dieser zweiten ist natürlich der geistig sittliche Inhalt gemeint.

Wir wollen nun flüchtig und von weitem dem Gange Cohens durch die Geschichte der Kunst folgen. Wir wissen, die griechische Plastik geht von der Idealisierung der Menschennatur im Leibe aus. Sie will den Menschen zum Gott machen, macht aber in Wahrheit die Götter zu Menschen. Lukian läßt seinen Prometheus sagen, er wolle Geschöpfe bilden, die den Göttern gleich seien. Diese Verwischung der Grenze zwischen Gott und Mensch gibt den Sinn der griechischen Plastik kund. Aber weder die Erhöhung des Menschen zu Gott, noch die Verklärung und Verdeutlichung des Gottes zum Menschen bildet natürlich den eigentlichen Inhalt des Kunstwerks, der hier wie überall in der Verinnerlichung zum reinen Selbstgefühl, in der Erzeugung des ästhetischen Individuums liegt. Man darf behaupten, daß auch die Götterbilder der Griechen Vergleiche sind der inneren zweiten Sprachform des reinen Gefühls, durch welche sich der Mensch selbst erfaßt. Für die Eigenart der griechischen Plastik ist dabei weniger Zeus bezeichnend, der sogar, man könnte so sagen, ein Aus-der-Rolle-Fallen darstellt, indem er ja, seiner gewaltigen Macht gemäß,

eigentlich keine Götter neben sich duldet. Daher durchkreuzt er das pantheistische Streben, welches im Menschen und sogar auch im Tier das Göttliche zu erkennen und zu erfühlen vermag. Es sind vielmehr die einzelnen Götter, die vielen Götter, in denen sich die Idealisierung der menschlichen Natur nach den verschiedenen Ausdrucksformen der seelischen Regungen des Menschen vollzieht. In der Charakteristik der einzelnen Kunstwerke hat Cohen einzig und allein in Wilhelm von Humboldt einen ebenbürtigen Vorgänger. Wir wollen nur einzelne Beispiele zum Beweis bringen. Wenn in Zeus das Urbild der männlichen Herrscherkraft dargestellt ist, so tritt ihm in Hera gleich und vollberechtigt das Ideal des Weibes zur Seite. Erst die beiden Geschlechter vereint vollziehen den Idealbegriff des Menschen. Aber die Natur des Menschen umfaßt auch die umgebende Natur. Zum Zeugnis dienen die Meerwesen. Sie „sind die Träger der Melancholie, des Quietismus in der Leidenschaft. Daher strahlen von hier aus die mannigfachsten Nuancen und Gegensätze der Leidenschaft. Über allen schwebt der Triton, der in seinem enthusiastischen Blick, dem der geöffnete Mund nachzustreben scheint, nicht nur den Himmel mit dem Meere, sondern von seiner Tiefe auch mit der Erde den Himmel zu vermitteln scheint. Er verbindet daher auch schon mit seinem halbwachen Träumerblick das wache Bewußtsein mit dem Schlaf und mit dem Tod; wie denn der Hypnos ihm auch verwandt ist, der dann wieder zu den Eroten, den Horen und den Grazien hinüberleitet, die wie die Tritonen mit den Nereiden verbunden sind.“ Man fühlt sich bei dieser Schilderung an das Bild im zweiten Teil des Faust, welches den Triumph der Galatea darstellt, erinnert. Apollon und Dionysos werden als Grenzgebilde zwischen Poesie und Prosa gewürdigt. Das Lächeln als Urkraft des Mythos empfängt im

Satyr und in der Aphrodite seine Idealisierung. Sie sind die Gebilde des praxitelischen Humors, während Phidias in der Erhabenheit der Athene die Universalgottheit des griechisch-athenischen Geistes geformt zu haben scheint. So ist der Übergang zum Giebel des Parthenon leicht, in dem sich die athenische Kultur in symbolischer Einheit versammelt. In der Amazone erkennt Cohen die Liebe als Grundkraft des Weibes, die sich auch im Leiden der Niobe ergreifend bewährt. Nachdem noch die Kunst des Lysipp und die römische Bildkunst gewürdigt worden ist, wird der unselbständigen und unfreien christlichen Kunst gedacht, von der sich Cohen offenbar mit einem erleichterten Aufatmen der Renaissance zuwendet. Hier bildet Michelangelo wieder den Gipfel der Darstellung, der gegen unhaltbare Angriffe moderner Kunstkritiker und Kunstgeschichtler mit Erfolg verteidigt wird. Man wirft Michelangelo die Übersteigerung der Form und der Ausdrucksbewegung vor. Man erkennt nicht, daß die Erschwerung des Problems durch die Steigerung der beiden Vorbedingungen zu einer wahrhaft klassischen Lösung in der Durchdringung derselben für das reine Gefühl führt. Bei der Besprechung des Juliusgrabes findet sich folgende Betrachtung, die wir unseren Lesern nicht vorenthalten wollen. „Es ist der höchste Triumph für die Größe von Michelangelos Konzeptionskraft und deren einheitliche Konsequenz, daß er die Sklaven neben Moses (das Vorbild des Gesetzgebers und Politikers) stellen wollte. Und dieser Triumph wird nicht dadurch abgeschwächt, daß dieser (der jugendliche) Sklave allein entstanden ist, und jetzt nur von einem alten Sklaven kontrastiert wird; denn nur darauf kommt es an, daß das Denkmal des Sklaventums nicht fehlen darf im Ahnensaal des Menschengeschlechts, den die Humanität Michelangelos errichtet hat. Durch die Demon-

stration dieses Kulturtypus der geschichtlichen Menschheit ist Michelangelo erst zu dem aktuellen Wegweiser für die Plastik der Zukunft geworden: und Meunier ist glücklich zu preisen, daß er dieser großen Spur gefolgt ist."

An einer früheren Stelle sagten wir, daß die Natur des Menschen in dem weiteren Sinne genommen werden muß, daß auch die umgebende Natur dazu zu rechnen sei. Freilich bedeutet die Natur des Menschen zunächst die Einheit zwischen Leib und Seele. Aber durch Leib und Seele steht der Mensch in Korrelation zur umgebenden Natur. Es ist die Korrelation des Menschen in seiner Einheit von Leib und Seele zur Natur, die Beziehung, welche die Seele des Menschen mit der Natur verbindet, in der wir das speziellere Problem der Malerei erkennen werden. Es gilt dies nicht in dem verschwommenen und schädlichen Sinne des Pantheismus, denn es steht ja weder einseitig die Sittlichkeit noch der Körper als Leib in Frage, die beide vielmehr nur als Vorbedingung für das reine Gefühl in Betracht kommen. Die Einheit der menschlichen Natur strahlt in die Natur aus, der Mensch verleiht der Natur seine Seele, indem die Natur mit zur Vorbedingung wird bei der Erzeugung des ästhetischen Selbstes.

Es gilt demnach zuvor, wiederum auf die Vorbedingungen zu achten, welche sich im reinen Gefühl durchdringen müssen, damit im Selbstgefühl das ästhetische Subjekt und im Zusammenhang mit ihm das Kunstwerk als ästhetisches Objekt entsteht. Indem nun Cohen zunächst die naturhafte Vorbedingung prüft, ergibt sich die idealistische Bedeutung der technischen Mittel in der geometrischen Konstruktion der Luftperspektive, in der raumbildenden Kraft der Lichtenergie und der Farbe. An einer späteren Stelle weist Cohen darauf hin, wie Huyghens, der die Entmaterialisierung des Lichtes physi-

kalisch vollzogen hat, ein Landsmann Rembrandts war, der wohl am überzeugendsten die schöpferische und raumbildende Kraft des Lichtes dargetan hat. Die Licht- und Farbenempfindung ist als sekundäre Qualität erkannt, sie wird in der reinen Energieform der Bewegung objektiviert; und wie so die Physik auf die idealistische Urkraft des Denkens zurückgegangen ist, so müssen sich Licht und Farbe in der Malerei auch als schöpferische Prinzipien bewähren. In diesem Sinne würdigte ja Cohen schon in der systematischen Grundlegung das Ausgehen des Impressionismus vom Licht- und Farbenpunkt als Ausgehen vom ästhetischen Ursprung, und er fügt jetzt noch hinzu, daß man auch in dem Verlangen, die Farben nicht auf der Palette zu mischen, sondern die Mischung dem Sehakt des Beschauers zu überlassen, das idealistische Moment nicht verkennen darf. Die Tonwerte der Farben werden, ausgehend von Lionardos Bemerkungen darüber, besprochen: sie stellen den kosmischen Zusammenhang der Allheit des Raumes her. Dieser Einheit der Allheit dienen alle Mittel vereint in der Komposition: die Perspektive, die Farbe, das Licht und der Tonwert der Farbe. Jedoch handelt es sich hier, wie überall in der Kunst, nicht um ein theoretisches Problem der Erkenntnis. So viele Mittel auch die naturhafte Vorbedingung aufbieten mag, sie dienen alle der Erzeugung des Selbstgefühls und verlangen daher nach ihrer Ergänzung und Durchdringung mit der zweiten Vorbedingung der Sittlichkeit. Der Farbenreiz zwar, sofern er für sich zum Selbstzweck werden will, würde die Reinheit der sittlichen Vorbedingung trüben, denn der Reiz ist für sich ein eudämonistisches Prinzip. Von hier aus mag Winckelmann zu seiner Verwerfung der Farbe gekommen sein, die wir als einen Irrtum erkennen, nachdem wir uns über die Schöpferkraft der Farbe und des Lichts ver-

ständigt haben. Die ganze Natur wird zur Natur des Menschen, demnach wird mit dem Menschen auch die Sittlichkeit in die Natur eingehen. Wir brauchen wohl kaum noch einmal zu betonen, daß nicht etwa die sittliche Erhabenheit der Natur nunmehr zum Endzweck wird. Der Geist der Sittlichkeit bleibt Vorbedingung wie die Natur selbst. Nur scheinbar widerspricht das Porträt der These von der Einheit des Menschen mit der Natur in der Malerei. Der Hintergrund der Landschaft, wie er sich namentlich im Porträt der Renaissance findet, entspringt aus der Natur des Künstlers, wie er zur Natur des Dargestellten gehört. Aber vor allen Dingen ist der Mensch als Gegenstand des Problems selbst immer der Mensch der Natur. Wir werden sehen, wie sich dies in der geschichtlichen Charakteristik bewährt.

Über die Mosaikmalerei und die Malerei des Mittelalters geht Cohen mit wenigen Worten hinweg. Es ist ihm auch hier die Gebundenheit der Kunst an das Dogma ein Symptom mangelnder Reinheit. Dennoch erfaßt er diese Kunst in ihrer ganzen Tiefe. „Von Anfang an waltet dieser Doppelsinn in der Kunst des christlichen Mythos: die tiefe Tragik des Menschenloses in der Schuld der Menschen einerseits, zugleich aber andererseits die liebliche Anmut und die liebevolle Unschuld in der Darstellung des Göttlichen, als wäre es nur menschlich, als könnte es nicht besser geboren sein als im Menschlichen, und die keusche Naivität, in der alles Menschliche aus dem rein Natürlichen wiedergeboren und wieder abgespiegelt wird.“ Diese Verwandlung in das Menschliche ist der Keim, den Giotto zur Entfaltung brachte, wodurch er dann die Erneuerung der Kunst einleitete. Die Notwendigkeit einer völligen Freiheit des Künstlers gegenüber dem Dogma wird durch das Werk des Giotto bestätigt. Es könnte wie eine

Antinomie erscheinen, daß derselbe Künstler das Leben des heiligen Franz von Assisi zum Vorwurf seiner Kunst nimmt, der den Ausspruch getan hat: „Fürwahr nur große Schande ist, Tugend nennen, was das Gute tötet . . . ja, selbstgewählte Armut lobe ich nicht." Cohen weiß die Brücke zu finden, die von diesem Ausspruch zu dem malerischen Thema hinführt. Sie liegt in dem sozialen Geist, der Giotto beseelte und seinen Pinsel bewegte. In dem Ideal, das der heilige Franz aufnahm, sah er den Protest gegen das Unrecht der sozialen Schäden der Kultur. Auch sonst bewährt sich die reine und freie Sittlichkeit Giottos, indem er z. B. in seinen Darstellungen aus dem Leben Christi nicht das mystisch göttliche Moment, sondern die ewige Tragik des Menschenloses im Leiden zur Anschauung bringt. „Es kann nicht anders sein, wenn ein Künstler von dieser für seine Kunst geschichtlichen Bedeutung ein solcher Ideenmaler werden will, so muß er seine Ideen in diese Stoffe legen, nicht die in dem Stoffe gelegenen Ideen selbst wieder als Ideen, nicht als Stoffe, annehmen." Damit ist die Freiheit Giottos gegenüber dem christlichen Mythos bezeichnet, zugleich aber auch der Spielraum für das göttlich-menschliche Walten des Humors geschaffen.

Immer ja dringt Cohen darauf, daß der Humor und die Erhabenheit als Momente im Schönen sich bewähren. Ihre Einheit hat keiner zu solcher Vollendung gebracht als Lionardo. Wenn das Genie vornehmlich durch die Einheit seiner Kräfte definiert werden darf, so zeigt sich die Genialität Lionardos eben in der meisterhaften Durchdringung von Natur und Sittlichkeit, von Erhabenem und Humor in der Kunst. Er befreit die Kunst von der Antinomie des Göttlichen und Menschlichen, er löst die Schwierigkeit, die in der Darstellung der Individualität liegt, in seinen Porträtschöpfungen, indem er

dem Antlitz Freundlichkeit verleiht, die in der Gütigkeit, welche daraus hervorstrahlt, den Anteil des Menschen am Göttlichen verrät. Auch Raffael ist im Porträt größer als in den Stanzenbildern. Er erobert das Häßliche für die Kunst, indem er den häßlichen Menschen als liebenswert schildert (Porträt Leos X.). Damit wird das Häßliche als der Vorhof des Schönen dargetan, denn wo die Liebe waltet, da ist Schönheit. Michelangelo gibt in den Deckengemälden der Sixtina gleichsam das Porträt des Menschengeschlechts und seiner Geschichte. Dürer wird als Maler der Reformation und des deutschen Nationalcharakters gewürdigt. Bei Rembrandt ist es wiederum der Humor, der das Häßliche mit dem Mantel der Schönheit durch die Menschenliebe umkleidet. Die Darstellungen des jüdischen Volkes seiner Heimatstadt verraten die echte Humanität seines Künstlerherzens. „Wann wird er darin zum Erzieher werden?", fragt Cohen mit beklommenem Herzen. Wir können nur die sprechendsten Züge der Charakteristiken Cohens hervorheben. Zu diesen gehört es, wenn er in dem Hofmaler Velasquez den Hang zum Volkstümlichen und den Zug zum Sozialismus entdeckt. Ist es denn nicht auch bezeichnend, daß Velasquez in den Teppichwirkerinnen das erste Fabrikbild gemalt hat. „Der spanische Hofmaler hat diese Bedeutung in der Geschichte des Sozialismus."

Bei der Schilderung der modernen Landschaftsmalerei wird einleitend bemerkt: „Die Konzentration auf die Landschaft wie auf das Stilleben der Natur enthebt den Menschen seiner geschichtlichen und auch seiner natürlichen Vorurteile, seines Rassendünkels und auch seiner Selbstgefälligkeit an seinen natürlichen Gaben und Kräften. Was ist Herakles, was Prometheus gegen die Einfalt der Natur? Auf dem Gebirge verbrennt der eine, an den Felsen angeschmiedet vergeht

der andere." Die Natur wird gepriesen als der Weckruf zur Menschlichkeit. Es scheint nicht zufällig, daß die Landschaftsmalerei ihren Ursprung in Frankreich hat: sie entstand während und nach der großen Revolution. Man darf sich nur an Rousseau erinnern, um die tiefe soziale Bedeutung der oben zitierten einleitenden Worte zu verstehen. Es ist denn auch für Cohen bezeichnend, daß er Millet als den Vater und sozusagen als den guten Geist der modernen Landschaftsmalerei preist. Millet war Bauer und bezeichnete sich als solchen. Seine Menschen sind wahrhaft in Einheit mit der Natur. In seinem „Angelus" ist die Landschaft die Kirche, und wo er immer Menschen darstellt, da beten sie das Gebet der Arbeit. Aber nicht beschönigt wird die Arbeit, sondern wenn sie zwar die Brücke zur Natur schlägt, so verheimlicht sie in den Darstellungen Millets nicht Not und Mühsal, mit denen sie die Menschen belädt. Als Gesinnungsgenossen oder Nachfolger Millets werden neben Courbet, dem Bauernsohn und Kommunarden, die Deutschen Leibl und M. Liebermann, sowie der Niederländer Israels gewürdigt. „Und ob die Künstler selbst es Wort haben wollen oder nicht: die moderne Malerei gipfelt in dem Menschenrecht des Arbeiters." Es ist in diesem Worte Cohens etwas Programmatisches, Ewiges enthalten, das allein seinem Werke schon Wert verleiht.

Das Schlußwort gibt nach einem Rückblick, der die ästhetischen Grundprinzipien in ihrer Bedeutung für die Kunst noch einmal eindringlich und mit Klarheit hervorhebt, einen Vorblick in das vierte Glied des Systems, die Psychologie. Alle drei Bände des Systems endigen mit diesem Hinweis auf die Psychologie: sie ist nicht mehr zustande gekommen. Wir müssen diesen Verlust um so mehr beklagen, als er das Problem desselben in einer Großartigkeit und Weite des Ge-

dankens gefaßt hat, wie kaum ein anderer vor ihm. Die Psychologie soll die Lehre von der Einheit des Kulturbewußtseins der Menschheit werden, daher eine hodegetische Enzyklopädie der Philosophie. Der Ausschnitt der Physiologie, den man uns häufig als Psychologie vorsetzt, hat hiermit natürlich nichts zu tun. Die Einheit des Bewußtseins in der Logik gipfelte in der Konstituierung des Objekts durch den Begriff. Nicht minder einseitig blieb das Selbstbewußtsein der Ethik des reinen Willens, und es ist nur Schein, daß wir etwa in der Ästhetik zur letzten Einheit des Bewußtseins durchgedrungen wären, weil ja hier Natur und Sittlichkeit in das Bewußtsein aufgenommen werden. Sie bleiben Vorbedingungen, sie werden in das reine Gefühl verflößt. So haben wir in Wahrheit drei selbständige Stufen der Einheit des Bewußtseins in Logik, Ethik und Ästhetik, deren Einheit und Durchdringung ein neues Problem, eben das Problem der Psychologie bilden würde. Diese Durchdringung vollzieht die Kultur sowohl an dem Einzelnen wie an den Völkern. Daher würde es die Aufgabe sein, an der Geschichte und dem System der Kultur die Einheit der Menschheit für das Indididuum wie für die Völker zu begründen. Wir wollen dankbar sein dafür, daß uns Cohen in den die Psychologie betreffenden Abschnitten seiner Werke wenigstens Proben dieser Disziplin gegeben hat. Wir erinnern an die Untersuchungen über das Fühlen und die Empfindung, die ursprüngliche Willensbewegung als Erzeugung des Bewußtseins, an die Ausführungen über Lust und Unlust usw. Die Klarstellung des Willensbegriffes und des reinen Gefühls sind Grundlegungen, von denen eine künftige Psychologie ausgehen müßte. Die Richtlinien sind vorgezeichnet, den Inhalt müssen wir schmerzlich vermissen.

III. Rückblick und Ausblick

Mag äußerlich das System der Philosophie durch das Fehlen der Psychologie als Torso erscheinen, so bildet das Lebenswerk Cohens doch eine in sich geschlossene und wirkungsfähige Einheit. Wir sind überzeugt, daß diese Philosophie alle Ingredienzien enthält, die zur Gesundung des Geisteslebens unserer Zeit erforderlich sind. Diese Meinung bezieht sich in gleicher Weise auf das Gebiet der strengen Wissenschaft wie auf die Auswirkung des Geistes im Leben. Wie der Begriff der Einheit ein Grundbegriff des ganzen Systems ist, so ist das Werk in seiner Gesamtheit von einer unübertroffenen Einheitlichkeit und Geschlossenheit. Die Philosophie wird System sein, oder sie wird überhaupt nicht sein, dieses Leitmotiv einer der Kantreden Cohens ist bezeichnend für sein gesamtes Schaffen. Die Zerstreuung des bloßen Nebeneinander, die Existenz des Aggregats kann auf geistigem Gebiet nicht als Sein angesprochen werden. Mußten wir es doch erleben, daß der Hauptvertreter des modernen Realismus, O. Külpe, direkt zur Verneinung der Möglichkeit des Systems der Philosophie getrieben wurde[1]. Auf die Einheit des Systems für

[1] „Muß so auf ein System der Philosophie im allgemeinen verzichtet werden, so braucht darum doch nicht eine Systematisierung einzelner, dazu geeigneter Teile der Philosophie zu fehlen." O. Külpe. Einleitung in die Philosophie. 2. Aufl. Leipzig 1898 S. 266.

die Philosophie verzichten, heißt nicht mehr und nicht weniger als auf eine wissenschaftlich begründete Weltanschauung verzichten. Es dürfte das allerdings ein sehr charakteristisches Symptom unserer Kultur sein, daß man sich vor dieser Konsequenz nicht scheute. Es ist auch nicht viel gewonnen, wenn man im Sinne der Romantik die Philosophie wieder mit der Wissenschaft als identisch denkt, die Einzelwissenschaften also, wie es Paulsen meinte, ihrer Selbständigkeit gegenüber der Philosophie entkleidet. Es kann dann nicht wundernehmen, wenn die Einzelwissenschaften ihre Exaktheit und ihren streng methodischen Sinn einbüßen und die Dichtung unter dem Namen der Metaphysik ein phantastisches Spiel treibt, welches die Philosophie selbst dann schließlich des Charakters der Wissenschaft entkleidet. Oder erwartet man eine Besserung von der Philosophie der Intuition? (Bergson.) Es ist freilich bequem, den Rationalismus zu bespötteln und zu verachten, denn wenn man erst die Vernunft ganz oder teilweise ihrer Autorität entkleidet hat, können die dunklen Mächte des Gemüts, die sich immer gerne der Verantwortung entziehen, ungescheut ihr Spiel treiben. Die Metaphysik aller Richtungen möchte gern ein solches Reservatrecht des Irrationalen, und es wird ihr in unseren Tagen nicht an Anhängern fehlen. Wird doch nur allzuhäufig die Verworrenheit gerade zum Prinzip erhoben. Es ist, wir sagten es schon, nicht von ungefähr, daß einer der prominentesten Vertreter des Realismus das System der Philosophie preisgibt. Der Idealismus, schon in der reifsten Form, die er im Altertum gewonnen hat, nämlich die platonische Philosophie, macht das Rechenschaftgeben zum Grundprinzip. Worüber man nicht in wissenschaftlicher Methodik Rechenschaft ablegen kann, dem darf auch der Wert des Seins nicht zugesprochen werden. Da gilt kein sich Ver-

stecken hinter persönliches Erleben und intuitives Erschauen. Mit Descartes erklärt der Idealismus das klare und deutliche begriffliche Erkennen zur einzig berechtigten Wissenschaftsquelle. Das kann er aber nur deswegen, weil er sich nicht der Gebundenheit durch gegebene Objekte preisgibt. Wenn das zeugende Prinzip dem Geiste selbst entspringt, nur dann ist wahrhafte Einheit des Systems möglich. Schon Nikolaus von Cusa hat den Satz aufgestellt, daß unsere Erkenntnis nicht weiter reicht als unser Vermögen, das Objekt zu erzeugen. Über das, was ich selbst gebildet habe, kann ich Rechenschaft ablegen, dafür kann ich auch wahrhaft eintreten. Aus einer Wurzel, aus der Vernunft, entspringt das Sein des Idealismus. Gibt es viele Vernünfte? Ist Vernunft als bloßes gleichgültiges Nebeneinander denkbar? Man bemerkt, wie die Einheit dem Idealismus im Blut steckt. Für den Realismus würde selbst dann, wenn er sich zum System bekennte, die Möglichkeit des Systems ein bloßer Zufall sein, der jederzeit wieder aufgehoben werden könnte. Wenn die Dinge unabhängig und vor der Erkenntnis existieren, dann ist es gewissermaßen eine Freundlichkeit von ihnen, wenn sie sich zum System der Vernunft im Erkennen zusammenschließen. Wir möchten unseren Lesern recht sehr ans Herz legen, diesen Gedanken zu Ende zu denken, wenn es ihnen darum zu tun ist, die Bedeutung Cohens richtig zu würdigen. Niemals ist vielleicht die Divergenz der philosophischen Meinungen tatsächlich eine größere gewesen wie heute. Die Philosophie aber ist nach ihrem edelsten Begriff Lehre vom menschlichen Kulturbewußtsein. So möge man denn einmal auf das Kulturbewußtsein unserer Zeit achthaben. Ist vielleicht die Divergenz der Meinungen nur in der Wissenschaft so stark? Ist nicht vielmehr das Kulturbewußtsein, wie es sich im alltäglichen Leben äußert,

so zerrissen und zerspalten, wie wohl kaum je zuvor? Nicht nur die Völker untereinander verstehen sich nicht mehr. Und das hat seinen Grund nicht allein etwa in der babylonischen Sprachverwirrung, sondern in der völlig verschiedenen methodischen geistigen Einstellung zum Leben. Darüber hinaus müssen wir mit Schmerz erkennen, wie auch innerhalb des eigenen Volkes eine Fremdheit der einzelnen sozialen Gruppen gegeneinander platzgegriffen hat, die geradezu schreckenerregend ist. Die Einheit des Kulturbewußtseins fehlt, und diese wird immer fehlen, wenn die Einheit der Methode nicht vorhanden ist.

Wir legen auf das Wort Methode den größten Nachdruck. Man darf uns nicht für so naiv halten, daß wir irgendeine dogmatische Einheit des Wissens und Wollens für erstrebenswert oder überhaupt für möglich hielten. „Laßt die Geister aufeinanderplatzen", dabei wird es wohl verbleiben müssen. Die Methode, von der wir sprechen, ist die der Hypothesis. Aber in ihr liegt auch die geistige Befreiung und die einzig mögliche, aber auch einzig notwendige Einheit der Kultur. Viele Wege sind versucht worden, um die Philosophie zur Wissenschaft zu erheben, nur einer ist gangbar, das ist der des Idealismus. Es kann natürlich nicht unsere Absicht sein, in diesem kurzen Schlußwort etwa eine Kritik der gegenwärtigen Philosophie in ihrer Mannigfaltigkeit zu geben. Aber vielleicht darf es uns erlaubt sein, an einigen Beispielen die Unsicherheit im philosophischen Bewußtsein der Zeit aufzuweisen, damit man die Fruchtbarkeit und Zuverlässigkeit der cohenschen Philosophie um so deutlicher erkennt. Lange Zeit hat in Logik und Ethik der Begriff der Norm eine verwirrende Rolle gespielt. Man faßte die Logik, die Ethik und zum Teil auch die Ästhetik als normative Wissenschaften und gab sie gerade durch

den Begriff der Norm, durch welche man sie von der Psychologie scheiden wollte, der Psychologie preis. Hier darf z. B. auf Wundt und Windelband verwiesen werden[1]. Bei mancherlei individuellen Differenzen steuern beide doch auf ein gemeinsames Ziel zu, nämlich die Entdeckung und Aufweisung eines gewissen Normalbewußtseins für alle Disziplinen der Philosophie. Man muß demnach nur die „Tatsachen" des Bewußtseins mit genügender Sorgfalt durchmustern, so wird man auf Urteile oder Beurteilungen stoßen, die normativen, das heißt bindenden und allgemeingültigen Charakter haben. Mißlich bleibt dabei freilich die besonders von Wundt stark hervorgehobene Tatsache, daß das Bewußtsein, und mit ihm also doch auch seine Normen, selbst der Entwicklung unterliegt. Wundt sieht sich daher auch genötigt, den Begriff der Norm dahin zu erweitern, daß er sich auch auf die Zukunft beziehen soll, wo denn natürlich die bequeme Methode des einfachen Aufweisens völlig versagt. Man wird hier vielmehr ganz von selbst auf die Methode der Hypothesis hingewiesen. Übrigens ist die Konsequenz des ganzen Standpunktes rein und klar nur von Lipps gezogen worden[2]. Lipps kommt dazu, die Logik einfach als eine Unterdisziplin der Psychologie zu erklären. Alle diese Psychologisten können, sofern sie nicht durch Inkonsequenz selbst zur Methode der Hypothesis greifen, niemals zu einer wahrhaften Begründung der wissenschaftlichen Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit kommen. Mehr oder weniger deutlich müssen sie immer das rein subjektive Moment der

---

[1] W. Wundt, Logik, 2. Aufl. Bd. I S. 1 f.; Windelband, Präludien, Freiburg 1884; Wundt, Ethik, 4. Aufl. Bd. III S. 131 f.

[2] Grundzüge der Logik. 1893. S. 1.

Evidenz anrufen[1]. Was ist den Menschen nicht alles schon evident erschienen? Das Kriterium muß eben im Objekt, das heißt in der Wissenschaft liegen; im übrigen brauchen wir uns hier auf die Kritik des Psychologismus nicht erneut einzulassen. (Von dieser Evidenztheorie aus ist auch Rickerts Wertphilosophie zu begreifen; eine Kritik derselben, auf die wir hier verzichten müssen, würde vor allen Dingen das dogmatische Element aufzuweisen haben, durch welches die Verallgemeinerung und scheinbare Objektivierung des Wertes gelingt.)

Realismus und zwar plump dogmatischer Realismus liegt trotz aller spiritualistischen und idealistischen Verkleidungen und Verkleisterungen all den Bestrebungen zugrunde, welche am liebsten die spekulative Philosophie durch das Experiment überflüssig machen möchten. Sie setzen das Individuum wie das Objekt als fertig gegeben voraus und rauben schon dadurch der Wissenschaft und dem Leben alle Bewegung.

Das ist das Große an der cohenschen Philosophie, daß sie den Geist durch die Forderung der Spontaneität zu sich selbst zurückführt. Die Vernunft wird zum einzigen Bürgen für Welt und Wirklichkeit. Objekt und Subjekt sind Probleme aber nicht für das Gutdünken des Einzelnen, sondern für die wissenschaftliche Forschung. Kein Gernegroß kann die Kultur entthronen in dem, was sie geleistet hat. Die Kontinuität der Vernunft in der Geschichte verbindet die Generationen zur Einheit des Menschengeschlechts. Indem aber die Projektion des Seins auf die Zukunft erfolgt, verliert der Ruf: Weh dir, daß du ein Enkel bist!, seine Schrecknisse. Der einzige Gott, die Idee Gottes verbürgt die Verwirklichung des Ideals in der Ewigkeit und schlägt allen Kleinmut des Pessimismus

[1] Vgl. z. B. Wundt, Logik, Bd. I S. 81 f. Ferner Sigwart, Logik, 2. Aufl. Bd. I § 3 S. 15.

darnieder. Es ergibt sich für die Logik die Aufgabe, im steten Zusammenhang mit dem Fortschritt der exakten Wissenschaften immer wieder von neuem den Grund der theoretischen Natur zu ergraben. Die Ethik, indem sie sich am Recht orientiert, gibt dem Individuum seinen festen Halt in der Allheit des Staates und der Menschheit. Diese Lehre vom Ideal widerspricht nur scheinbar den Bestrebungen des großen Sozialisten Marx. In Wahrheit erlöst sie erst dessen Methode von den Mängeln, die ihr anhaften, verbindet sich aber mit ihr in allen lebenspendenden und humanen Motiven. Cohen hat gezeigt, daß Sozialismus und Idealismus nicht Gegensätze oder gar Widersprüche sind, daß der Sozialismus sich selbst mißversteht, wenn er nicht zum Idealismus wird. Die genaueste Erforschung der materiellen Verhältnisse der Kultur, das intimste Eingehen auf die Wirtschaftsmächte ist für den Idealismus schon deswegen notwendig, weil er ohne dies sein großes Ziel, die Befreiung der Entrechteten, die Aufrichtung des Staates der Humanität, in welchem nicht nur einige wenige Auserlesene die höchsten Güter des Lebens für sich in Pacht nehmen und die Stände, Rassen und Klassen nicht mehr bestimmend sind, nicht erreichen kann.

*

Erst nach Abschluß des Manuskriptes erhielt ich in der Ausgabe von Schwetschke die gesammelten Aufsätze, darin der mir bis dahin unbekannte über Heinrich Heine und das Judentum. Er bringt manches neue Licht für das Heineproblem und ergänzt in gewisser Weise Cohens Äußerungen über Heine in der Ästhetik. Der Kampf in Heines Seele zwischen der dichterischen Hinneigung zum Pantheismus und der Anhänglichkeit an den angestammten Monotheismus der Juden ist für die Persönlichkeit Heines ebenso charakteristisch wie für seine Kunst. Interessant sind auch die scharfen Urteile Heines über die Romantik. Im ganzen ein Aufsatz, der es verdient, der Vergessenheit entrissen zu werden.

Cohen-Bibliographie

Werke von Cohen

Philosophorum de antinomia necessitatis et contingentiae doctrinae. J.-D. Halle 1865.

Mythologische Vorstellungen von Gott und Seele. Zeitschr. f. Völkerpsych. Bd. V S. 396–434, VI S. 113–131.

Die platonische Ideenlehre. Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch. Bd. IV S. 403–464. 1866.

Die dichterische Phantasie und der Mechanismus des Bewußtseins. S.-A. aus der Zeitschr. f. Völkerpsych. u. Sprachwissensch. Berlin bei Ferd. Dümmler. 1869.

Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer. Berlin 1871.

Kants Theorie der Erfahrung. Berlin 1871. 2. Aufl. 1885, 3. Aufl. 1918.

Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Berlin 1873.

Friedrich Albert Lange. In: Preuß. Jahrbücher Bd. XXXVII Heft 4, April 1876, S. 353–382.

Kants Begründung der Ethik. Berlin 1877. 2. Aufl. 1910.

Platons Ideenlehre und die Mathematik. Marburger Rektoratsprogramm 1878, Verlag Elwert.

Ein Bekenntnis in der Judenfrage. Berlin, Dümmler, 1880.

Zur Verteidigung. In: Der Zeitgeist. Milwaukee, Wisc. 5. August 1880.

Der Sabbat in seiner kulturgeschichtlichen Bedeutung. S.-A. dieselbe Zeitschr. 1881.

Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur. Universitätsrede. Berlin 1883.

Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte. Ein Kapitel zur Grundlegung der Erkenntniskritik. Berlin 1883.

Die Nächstenliebe im Talmud. Ein Gutachten, dem königlichen Landgericht zu Marburg erstattet. Marburg, Elwert 1888.

Jubiläumsbetrachtungen (über philosophische Aufsätze, Eduard Zeller gewidmet). Philos. Monatshefte Bd. XXIV Heft 5 und 6, 1888, S. 257 f.

Kants Begründung der Ästhetik. Berlin 1889.

Zur Orientierung in den losen Blättern aus Kants Nachlaß. Philos. Monatsh. Bd. XXVI Heft 5 und 6. 1889.

Der Religionswechsel in der neuen Ära des Antisemitismus. Allgem. Ztg. d. Judentums Nr. 38. 1890.

Dem fünfzigjährigen Dr. med. Herrn S. Neumann, ein Festgruß. Allgem. Ztg. d. Judentums Nr. 38. 1892.

Zum Prioritätsstreit über das Gebot der Nächstenliebe. Allgem. Ztg. d. Judentums Nr. 23. 1894.

Leopold Schmidt. Neue Jahrbücher f. Philologie und Pädagogik Jahrg. 1896 Bd. CLIII u. CLIV Heft 9 und 10.

Einleitung mit kritischem Nachtrag zur 7. Aufl. von F. A. Langes Geschichte des Materialismus. Leipzig, J. Bädecker 1896.

Das Judentum als Weltanschauung. Vortrag. Blochs österreich. Wochenschr. 25. März 1898.

Ein Buch über Kant. (Kritik von Paulsens Kantbuch). In: Die Nation ed. Th. Barth. Nr. 43 u. 44, 1899.

Unsere Ehrenpflicht gegen Dreyfus. Allgem. Ztg. d. Judentums, Nr. 23. 1899.

Der 80. Geburtstag des Herrn Sanitätsrat Dr. Salomon Neumann. Allgem. Ztg. d. Judentums. 20. Oktober 1899.

Das Problem der jüdischen Sittenlehre (Kritik von Lazarus). Monatsschr. f. Geschichte und Wissensch. d. Judentums. 1899.

Liebe und Gerechtigkeit in den Begriffen Gott und Mensch. Jahrb. f. jüd. Gesch. u. Literatur Bd. III S. 75—133. Berlin 1900.

Autonomie und Freiheit. S.-A. aus dem Gedenkbuch zur Erinnerung an David Kaufmann. Breslau 1900.

Worte der Trauer um Hermann Lewandowsky, gesprochen am 8. Juni 1900 o. O. u. J.

Logik der reinen Erkenntnis. System der Philosophie. 1. Teil. Berlin, Bruno Cassirer 1902, 2. Aufl. 1914.

Die Sprüche im israelitischen Schüler- und Lehrlingsheim zu Marburg. Allgem. Ztg. d. Judentums, 31. Mai 1901.

Über die literarische Behandlung unserer Gegner. Allgem. Ztg. d. Judentums Nr. 35. 1902.

Ein Gruß der Pietät an das Breslauer Seminar. Ost u. West Nr. 11 Jahrg. IV S. 747—756. November 1904.

Immanuel Kant. Marburger Universitätsrede. Marburg, Elwert, 1904.

Immanuel Kant. Allgem. Ztg. d. Judentums Nr. 88. 1904.

Ethik und Religionsphilosophie in ihrem Zusammenhang. Schriften zur Förderung der Wissenschaft des Judentums. Berlin 1904.

Die Errichtung von Lehrstühlen für Ethik und Religionsphilosophie an den jüdisch theologischen Lehranstalten. Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judentums Jahrg. 48. 1904.

Besprechung von Freudenthal: Spinoza. Liter. Zentralblatt 1904.

Der geschichtliche Sinn des Abschlusses der Dreyfusaffäre. Allgem. Ztg. d. Judentums Nr. 30 S. 352—355. 1906.

Mozarts Operntexte. Zur 150. Wiederkehr seines Geburtstages, 27. Januar 1906. In: Frankf. Ztg. 31. Dezember 1905 und 3. Januar 1906.

Gedanken über Jugendlektüre. Wegweiser für die Jugendliteratur, herausgegeben von der Großloge für Deutschland VIII, U.O.B.B. Nr. 13 S. 49—51. September 1906.

Zwei Vorschläge zur Sicherung unseres Fortbestandes. Bericht der Großloge usw. Nr. 2. Berlin, März 1907.

Religion und Sittlichkeit. Eine Betrachtung zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Berlin 1907, M. Poppelauer.

Ethik des reinen Willens. System der Philosophie. 2. Teil. 2. Aufl. Berlin 1907.

Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft. Phil. Bibl. Bd. CXIII. Leipzig 1907, Dürrs Verl.

Das Urteil des Herrn Professor Theodor Nöldeke über die Existenzberechtigung des Judentums. Allgem. Ztg. d. Judentums, 1. Februar 1907.

Auch ein Zeichen vom Geiste der Zeit. Berl. Tagebl. Der Zeitgeist Nr. 28. 13. August 1908.

Salomon Neumann. Rede bei der Gedächtnisfeier der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums am 25. Oktober 1908. Berlin 1908, Mosse.

Charakteristik der Ethik Maimunis. (Moses-ben-Maimon-Schriften, herausgegeben von der Gesellschaft für Förderung des Judentums, Bd. I S. 63—134.) S.-A. Leipzig 1908, G. Fock.

Religiöse Postulate. Ost und West, 9. Jahrg. Heft 2 S. 69—82. 1909.

Gesinnung. Korrespondenzblatt des Verbandes der deutschen Juden, Nr. 7. Juni 1910.

August Stadler. Ein Nachruf. Kantstudien Bd. XV Heft 4. 1910.

Innere Beziehungen der kantischen Philosophie zum Judentum. 28. Bericht der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. Berlin 1910.

Die Einheit des Herzens bei Bachja. Monatsschr. f. Gesch. und Wissensch. d. Judentums. Jahrg. 54 S. 481—490. 1910.

Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit. Vortrag. S.-A. aus dem Protokoll des 5. Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt. Berlin-Schöneberg 1910, Protestantischer Schriftenvertrieb.

Die Liebe zur Religion. Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin. 10. Februar 1911.

Vernichtung der sittlichen Person. Zeitschr. Pan. 1. Jahrg. Nr. 9. Berlin 1911.

Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons; S.-A. aus L. Philippson: Gesammelte Abhandlungen. Leipzig 1911, G. Fock.

Äußerung zum Jubiläum unserer staatsbürgerlichen Gleichberechtigung. Gedenknummer der Mitteilungen des Verbandes der jüd. Jugendvereine Deutschlands. 1. April 1911.

Emanzipation. Israelit. Familienblatt, 14. Jahrg. Nr. 10. Hamburg 1912.

Ästhetik des reinen Gefühls. System der Philosophie. 3 Teil. Bd. I u. II. Berlin 1912.

Rede anläßlich des am Donnerstag, 25. Juli 1912, dargebrachten Fackelzuges. Hessische Landeszeitung, Marburg, Nr. 177, 31. Juli 1912.

Die Eigenart der alttestamentlichen Religion. Allgem. Ztg. d. Judentums, Nr. 40. 1913.

Die Geisteswissenschaften und die Philosophie. In: Die Geisteswissenschaft, Heft 1. Leipzig 1913, bei Veit.

Zwei Rektoratsreden an der Berliner Universität. Isr. Familienblatt, Nr. 35, Jahrg. 15. 1913.

Das Gottesreich. In: Soziale Ethik im Judentum, S. 120—127. Frankfurt a. M. 1914, bei J. Kaufmann.

Die Bedeutung unseres Ordens für die Harmonisierung der religiösen, sozialen und internationalen Gegensätze. Monatsberichte der Großloge für Deutschl. Januar, Nr. 1. 1914.

Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte. Berliner Tageblatt Nr. 7. Montag, den 5. Januar 1914.

Eduard Zeller. Zu seinem 100. Geburtstag am 22. Januar 1914. Berliner Tagebl. Nr. 37, 21. Januar 1914.

Professor Paul Natorp. Zu seinem 60. Geburtstag, 24. Januar 1914. Marburger akademische Rundschau, Nr. 7. 22. Januar 1914.

Antwort an Herrn Justizrat Fränkel. Isr. Familienbl., 16. Jahrg. Nr. 9. 1914.

Der Nächste. Bibelexegese und Literaturgeschichte. Korrespondenzblatt Nr. 14. Juni 1914.

Die religiösen Bewegungen der Gegenwart. Vortrag. Schriften ed. von der Gesellschaft zur Förderung des Judentums. Leipzig 1914, G. Fock.

Vom ewigen Frieden. In: Deutsche Weihnacht. Kassel 1914, Furche-Verlag.

Über das Eigentümliche des deutschen Geistes. Philos. Vorträge der Kantgesellschaft. Nr. 8. Berlin 1914.

Du sollst nicht einhergehen als ein Verleumder. Ein Appell an die Juden Amerikas. New Yorker Staatszeitung. Wieder abgedr. in: 1. Jüdische Volkszig. Breslau, Nr. 10, Jahrg. 21. 2. Isr. Familienblatt, 17. Jahrg., Nr. 25. 1915.

Spinoza über Staat und Religion, Judentum und Christentum. Jahrb. f. jüd. Gesch. und Literatur, Bd. XVIII. 1915.

Rede bei der Trauerfeier für Geh. Justizrat H. V. Simon am 21. Februar 1915 in der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums. 1915.

Der heilige Geist. In: Festschr. f. Guttmann, Leipzig 1915. G. Fock.

Deutschtum und Judentum. Gießen 1915, Töpelmann.

Der Begriff der Religion im System der Philosophie. Philos. Abhandl. herausgegeben von Cohen und Natorp. Bd. X Heft 1. Gießen 1915, Töpelmann.

Kantische Gedanken im deutschen Militarismus. Frankf. Ztg. Nr. 8. 9. Januar 1916.

Der deutsche Idealismus und die Antike. Vortrag in der Versammlung des Bundes der Freunde des humanistischen Gymnasiums in Frankfurt a. M. und den Nachbarstädten. 11. Dezember 1915.

Die dramatische Idee in Mozarts Operntexten. Berlin 1916, Bruno Cassirer.

Gedenkrede auf S. Brünn, 18. Mai 1916. In: Mitteilungen des Verbandes der jüd. Jugendvereine Deutschlands. Jahrg. 6/7, Heft 1. 1916.

Der polnische Jude. S.-A. aus der Monatsschrift: Der Jude. Juni 1916.

Deutschtum und Judentum. S.-A. Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. Leipzig 1916, Hirzel.

Religion und Zionismus. Krefeld 1916, Verlag der K. C. Blätter.

Die Zugehörigkeit zur Gemeinde. Gemeindeblatt der jüdischen Gemeinde zu Berlin, Jahrg. 6, Nr 10. 1916.

Antwort auf das offene Schreiben des Herrn Dr. Martin Buber. K. C. Blätter, Juli/August 1916, Heft 12.

Neue jüdische Monatshefte: Folgende Aufsätze:

Neujahr und Versöhnungstag. 1916, Heft 1.

Grenzsperre. 1916, Heft 2.

Gottvertrauen. 1916, Heft 3.

Monotheismus und Messianismus. 1916, Heft 4 u. 5.

Die ethischen und historischen Motive der Religion. 1916, Heft 6.

Ein abessinischer Rationalist im 17. Jahrhundert. 1917, Heft 7.

Betrachtungen über Schmollers Angriff. 1917, Heft 8. u. 9.

Der Jude in der christlichen Kultur. 1917, Heft 10, 11, 13 und 17.

Eine Pflicht der Selbstachtung 1917, Heft 18.
Eine Selbstanzeige. 1917, Heft 20.
Der Prophetismus und die Soziologie. 1917, Heft 22.
Der Tag der Versöhnung. 1917, Heft 23 u. 24.
Einheit oder Einzigkeit Gottes. Die Schöpfung. 1917, Heft 1 und 6.
Zu Martin Luthers Gedächtnis. 1917, Heft 2.
Zur Jahrhundertfeier unseres Grätz. 1917. Heft 3 u. 4.
Julius Wellhausen. 1918, Heft 8.
Zur Begründung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. 1918, Heft 2.
Einheit und Einzigkeit Gottes. Die Offenbarung. 1918, Heft 12.

1. Gesinnung, 2. Der Nächste, Schlußbetrachtung, Vom Judentum. Aufsätze und Vorträge. Herausgegeben vom Verband der deutschen Juden. Berlin, Steglitzer Straße 9. 1916, Heft 5 u. 6.

Was einigt die Konfessionen? Vortrag am 9. Juni 1917. Protestantenblatt 1917, Nr. 28 u. 29. (Auch als Broschüre im Hüttenverlag.)

Der ethische Monotheismus der Propheten und seine soziologische Würdigung. Allgem. Ztg. d. Judent., Nr. 32. 1917.

Mahnung des Alters an die Jugend. Mitteilungen des Verbandes der jüdischen Jugendvereine Deutschlands. Jahrg. 8, Heft 6. 1917.

Grätzens Philosophie der jüdischen Geschichte. Monatsschr. f. Gesch. und Wissenschaft des Judentums. Jahrg. 61.

Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Leipzig 1919.

(Im Druck:) Gesammelte religionsphilosophische Aufsätze, vermutlich unter dem Titel: Menschheit und Judentum. Berlin, Verlag von Schwetschke. (Hierin außer den früher erwähnten Aufsätzen: Heinrich Heine und das Judentum.) Auch die philosophischen kleineren Aufsätze werden, wie ich nachträglich erfahre, gesammelt erscheinen.

Werke über Cohen

F. Lindheimer, Beiträge zur Geschichte und Kritik der neukantischen Philosophie. 1. Reihe: H. Cohen. Bern 1900.

R. Fritzsche, Die Logik der reinen Erkenntnis. In: Die Zukunft, Jahrg. 11, Nr. 49, S. 405 f.
R. Bovensiepen, System der Philosophie von H. Cohen. In: Hessische Landesztg. Jahrg. XIX, Nr. 304, Mittwoch, den 28. Dezember 1904.
W. Kinkel, Über H. Cohens System der Philosophie. In: Philos. Wochenschr. und Literaturztg. ed. H. Renner. Leipzig 1906.
— Un nouveau fondement de l'éthique. — La Logique de la connaissance pure. Beides in: Revue de metaphysique et de morale.
F. Staudinger, Cohen und Kautsky. In: Sozial. Monatshefte. Bd. I Heft 4 S. 315 f. 1906.
R. Odebrecht, Hermann Cohens Philosophie der Mathematik. J.-D. Berlin 1906.
J. Bloch, Die Entwicklung des Unendlichkeitsbegriffs von Kant bis Cohen. J.-D. Berlin 1907.
D. Gawronsky, Das Urteil der Realität und seine mathematischen Voraussetzungen. J.-D. Marburg 1910.
J. Weise, Die Begründung der Ethik bei Hermann Cohen. J.-D. Erlangen 1911.
P. Natorp, Kant und die Marburger Schule. — A. Görland, Hermann Cohens systematische Arbeit im Dienste des kritischen Idealismus. — E. Cassirer, Hermann Cohen und die Erneuerung der kantischen Philosophie. — W. Kinkel Das Urteil des Ursprungs. Alle in: Festheft der Kantstudien zu Cohens 70. Geburtstag. Bd. XVII Heft 3. Berlin 1912.
Judaika, Festschrift zu Hermann Cohens 70. Geburstag. Herausgegeben von Elbogen, Kellermann und Mittwoch. (Hierin Aufsätze von M. Wiener, Israel Abrahams, Hermann Vogelstein, M. Steckelmacher, B. Kellermann, Felix Perles, J. Heinemann, W. Bacher, J. Guttmann, Bergmann, Lewkowitz, L. Treitel, A. Schwarz, L. Blau, E. Mittwoch, Horovitz, H. Malter, J. Friedländer, H. Hirschfeld, A. Büchler, D. Simonsen, L. Cohn, J. Löw, S. Saalfeld, L. Munk, U. Cassuto, S. Maybaum, H. Flesch, M. Chamizer, L. Geiger, K. Kohler, S. Hochfeld, M. Levin, M Eschelbacher, J. Guttmann, J. Horovitz, A. Freimann, Kalischer, J. Horovitz, N. A. Nobel, J. Elbogen, A. J. Sußnitzki, Ph. Bloch). Berlin 1912.

Philosophische Abhandlungen H. Cohen zum 70. Geburtstag dargebracht. (Darin Abhandlungen von N. Hartmann, W. Tatarkiewicz, M. Ph. Mason, G. Falter, D. Gawronski, E. Cassirer, O. Buek, J. Paulsen, A. Buchenau, B. Kellermann, W. Sesemann, B. Wischeslavzeff, P. Natorp, M. Salomon, K. Vorländer, R. Fritzsche, C. Horst, W. Kinkel, H. Heimsoeth, A. Görland.) Berlin 1912.

J. Munk, Hermann Cohen zu seinem 70. Geburtstag. Mainzer Volkszeitung 1912, Nr. 153, 155 und 158.

P. Natorp, Hermann Cohen. In: Der Zeitgeist, Beiblatt zum Berliner Tageblatt. 1. Juli 1912, Nr. 27.

L. Glogau, Hermann Cohens Stellung zum Judentum. In: Allgem. Ztg. d. Judentums, 76. Jahrgang Nr. 26. 28. Juni 1912.

W. Kinkel, H. Cohens Ästhetik des reinen Gefühls. In: Deutsche Literaturztg. Jahrg. XXXIII Nr. 27 und 28, Juli 1912.

Kurt Eisner, Hermann Cohen. Zum 70. Geburtstag des Philosophen. In: Münchner Post, Jahrg. 26, Nr. 153 und 154, 5. und 6. Juli 1912.

Dr. K. B., Ein sozialistischer Philosoph. In: Volksstimme, Frankfurt a. M., Jahrg. 23, Nr. 156, 6. Juli 1912.

A. Köster, Hermann Cohen. In: März (Wochenschr.) München. 6. Jahrg. Heft 30. 27. Juli 1912.

Alice Stériad, L'interpretation de la doctrine de Kant par l'ecole de Marburg. Paris 1913, M. Giard et E. Brière.

F. Tönnies, Ethik und Sozialismus. In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, ed. Edgar Jaffé. Bd. XXIX, Heft 3. 1913.

R. Fritzsche, Cohens Ästhetik. In: Die Zukunft. Jahrg. XXI, Nr. 30. 1913.

F. Schaub, Die Umwandlung des Substanzbegriffs zum Funktionsbegriff in der Marburger Schule. J.-D. 1914.

L. G., Das goldene Doktorjubiläum Hermann Cohens. Allgem. Ztg. d. Judentums, Jahrg. 79, Nr. 46. Berlin, 12. November 1915.

M. Sztern, Hermann Cohen und das Judentum. S.-A. aus: Isr. Wochenblatt für die Schweiz. 1916.

— Die Religion der Vernunft.

E. Cassirer, H. Cohen. In: Neue jüd. Monatsh. Heft 15/16 vom 10./25. Mai 1918.
Steinthal, Aus Hermann Cohens Heimat. Allgem. Ztg. d. Judentums, Jahrg. 82, Nr. 19. 10. Mai 1918.
F. Rosenzweig, Zeit ist's ... An Hermann Cohen. Verl. d. neuen jüd. Monatsh. Berlin, München 1918.
P. Natorp, Hermann Cohens philosophische Leistung unter dem Gesichtspunkte des Systems. (Philos. Vorträge der Kantgesellschaft ed. A. Liebert.) Berlin 1918.
— Hermann Cohen als Mensch, Lehrer und Forscher. (Marburger akad. Reden, Nr. 39.) Marburg 1918.
J. Lewkowitz, Hermann Cohen. In: Ost und West, ed. Leo Winz. Jahrg. 18, Heft 5/6. 1918.
E. Cassirer, Zur Lehre Hermann Cohens. Berl. Tagebl., Jahrgang 47, Nr. 184. 11. April 1918.
Sonderheft der neuen jüdischen Monatshefte. Zur Erinnerung an H. Cohen (mit Beiträgen von Cassirer, Natorp, Klatzkin, B. Kellermann, K. Joel, F. Rosenzweig und B. Strauß).
K. Lisser, Der Begriff des Rechts bei Kant. Mit einem Anhang über Cohen und Görland. (Ergänzungsheft der Kantstudien, Nr. 58.) Berlin 1922.
L. Stein, Die Juden in der neueren Philosophie, unter besonderer Berücksichtigung Hermann Cohens. Berlin 1919.
R. Fritzsche, Hermann Cohen. Aus persönlicher Erinnerung. Berlin 1922.
Eine idealistische Ethik. (Rezension von Cohens Ethik. Berliner Tagebl. Nr. 75. 1906.)
R. Fritzsche, Das Judentum im deutschen Denken: H. Cohen. In: Der Jude, Jahrg. 7 (1923), S. 429—439.

Aus der russischen Literatur führe ich noch folgende Werke an:

B. Jakowenko, Die theoretische Philosophie Cohens. Logos 1910.
W. Sawalsky, Die Grundlagen der Rechtsphilosophie im wissenschaftlichen Idealismus: Die Marburger Schule. Moskau 1908.
Fürst E. Troubezkoj, Panmethodologie in der Ethik.

D. M. Koigen, Das platonisch kantische Judentum. 1911.
Alexejew, Denken und Wirklichkeit. Moskau 1914.
Ferner schrieben über Cohen: Gurland, A. S. Steinberg und Prof. N. Loßki.

Folgende Bilder Cohens existieren:

1912 M. Liebermann (Radierung).
1913 M. Liebermann (Ölbild).
1914 Bondij (Ölbild, reproduziert in der Logik der reinen Erkenntnis, 2. Aufl.).
1915/16 Dörbecker, Marburg (verschiedene, teilweise sehr gute Lithographien).
Horowitz (Bronzeplakette).
1918 Struck (Radierung) Glicenstein (Marmorbüste).

Bücher
aus dem Verlage Strecker und Schröder
Stuttgart

Gustav Theodor Fechner

Das Büchlein vom Leben nach dem Tode

Mit einem Lebensabriß und Erläuterungen von Dr. W. Platz

Kartoniert 1,40 M, Halbleinen 2,20 M, Leinen 2,70 M

Es ist die liebenswürdigste Schrift Fechners, formvollendet und originell begründet sie die Unsterblichkeit im Sinne des Psychomonismus, der Allbeseeltheitslehre, die infolge des neuerwachten metaphysischen Drangs die Gemüter anzieht, zumal sie in goethescher Art Beobachtung und Intuition verbindet. Fechner gehört zu den feinen tiefen Geistern, den man am besten im Heiligtum seiner Werke selbst genießt. (Pädagogische Warte.)

Über das höchste Gut

Mit einer Einleitung und Erläuterungen von Dr. W. Platz

Kartoniert 1,40 M, Halbleinen 2,20 M, Leinen 2,70 M

Ein Werk, dessen Seelenreinheit ergreift und ethisch bezaubert. Ein Bekenntnis eines Menschen, in dessen Herz echte Güte und beseligende Freudigkeit wohnt. (Braunschweigische Landeszeitung.)

Drei Motive und Gründe des Glaubens

Mit einer Einleitung und Erläuterungen von Dr. W. Platz

Kartoniert 2,50 M, Halbleinen 3,30 M, Leinen 3,80 M

Das Buch kann jedem, den der angebliche Widerspruch zwischen Wissen und Glauben beunruhigt oder der sich über das Verhältnis des Wissens zum Glauben unterrichten will, nur auf das wärmste empfohlen werden. (Lahrer Zeitung.)

Dr. Heinrich Adolph

Die Weltanschauung G. Th. Fechners

Mit einem Bildnis

Kartoniert 2,40 M, Halbleinen 3,20 M, Leinen 3,70 M

Der Verfasser gibt eine klare und übersichtliche Einführung in die Geisteswelt dieses tiefen Denkers und bringt ihn als solchen, wie als religiösen Charakter von besonderer Prägung lichtvoll und einprägsam zur Darstellung. (Hamburgischer Correspondent.)

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

August Messer

Fichtes religiöse Weltanschauung

Mit einem Bildnis

Kartoniert 2,40 M, Halbleinen 3,20 M, Leinen 3,70 M

Wenn einer, so ist Messer in der Lage, schwierige Gedankengänge klar und gemeinverständlich darzulegen. Dazu eignet ihm eine schöne Sachlichkeit, ein gediegenes Wissen, ein seltenes Maß reifer Urteilsfähigkeit.
(Propyläen, München.)

Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra

13.–15. Tausend. Kartoniert 2,40 M, Halbleinen 3,20 M, Leinen 3,70 M

Alles, was Messer sagt, ist klar, sachlich, gediegen, im Urteil maßvoll ... Darum kann man alle Schriften von ihm empfehlen. Die Erläuterungen selbst und die kurze, aber gediegene biographische Einleitung können allen gute Dienste tun. (Dr. Philipp Funk, München.)

Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft

6.–9. Tausend. Kartoniert 3,20 M, Halbleinen 4,– M, Leinen 4,50 M

Ich halte das Buch für ganz außerordentlich geeignet, in das Studium dieses Grundwerkes der Philosophie einzuführen. Es geht in alle Tiefen der wissenschaftlichen Kontroversen ein, ohne deshalb den Anfänger in unübersichtliche Diskussionen zu verwickeln. Und es gibt dem Fachmann die rechte Gelegenheit, in dem Verständnis der Kritik sich weiter fortzubilden. (Prof. Dr. Paul Hensel, Erlangen.)

Oswald Spengler als Philosoph

Kartoniert 2,40 M, Halbleinen 3,20 M, Leinen 3,70 M

Messer gibt eine willkommene Anleitung zum besonnenen, rechtschaffenen Philosophieren. Sein Buch darf das Verdienst beanspruchen, den Streit um Spengler auf das Wesentliche hingelenkt zu haben.
(Pädagogische Warte.)

In Vorbereitung:

Kants Leben und Philosophie

320 Seiten. Kartoniert 4,50 M, Halbleinen 5,50 M

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen

Fichte, Johann Gottlieb, Die Bestimmung des Menschen. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. M. Kronenberg. Kartoniert 1,70 M, Halbleinen 2,50 M, Leinen 3,– M.

– Reden an die deutsche Nation. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. M. Kronenberg. Kartoniert 2,50 M, Halbleinen 3,30 M, Leinen 3,80 M.

Frick, Dr. Heinrich, Anthroposophische Schau und religiöser Glaube. Eine vergleichende Erörterung. Kartoniert 2,40 M, Halbleinen 3,20 M, Leinen 3,70 M.

v. Gleichen-Rußwurm, Alexander, Philosophische Profile. Erinnerungen und Wertungen. 5.–8. Tausend. Kart. 2,– M, Halbleinen 2,80 M.

Goethe und Spinoza. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dr. M. Kronenberg. Kartoniert, Halbleinen. (Erscheint im Frühjahr 1924.)

Haering d. Ae., Theodor, Von ewigen Dingen. Betrachtungen. Kartoniert 1,20 M, Halbleinen 2,20 M.

Hieber, Hermann, Eduard Mörikes Gedankenwelt. Kartoniert 2,20 M, Halbleinen 3,– M.

Kronenberg, Dr. M., Die All-Einheit im Geiste Goethes und Spinozas. Kartoniert, Halbleinen. (Erscheint im März 1924.)

Lang, Gottlob, Michael Hahn. Einführung in seine Gedankenwelt, mit einer Auswahl aus seinen Werken. 4.–7. Tausend. Kartoniert 2,70 M, Halbleinen 3,50 M.

Platon, Das Gastmahl. Neuübertragen von W. O. Gerhard Klamp. Kartoniert, Halbleinen. (Erscheint im März 1924.)

Schleiermacher, Friedrich, Monologe. Mit Einleitung und erläuternden Anmerkungen herausgegeben von Prof. Dr. A. Messer. Kartoniert 1,40 M, Halbleinen 2,20 M, Leinen 2,70 M.

– Über die Religion. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Prof. Dr. August Messer. Kartoniert 1,70 M, Halbleinen 2,50 M, Leinen 3,– M.

Straub, Lorenz, Kurzgefaßter Führer durch Goethes Faustdichtung. 7.–11. Tausend. Kart. 2,40 M, Halbleinen 3,20 M, Leinen 3,70 M.

193C678Y K55h
Hermann Cohen
1144 00132317 8

193
C678Y
K55h
218018
Kinkel, Walter.
Hermann Cohen.

JUL 9
BINDERY

193
C678Y
K55h
218018
Kinkel, Walter.
Hermann Cohen.

WITHDRAWN

Drew University Library
Madison, New Jersey

1. A fine of five cents a day will be charged on each book which is not returned by date stamped in book. No book will be issued to any person incurring such a fine until it has been paid.
2. All injuries to books beyond reasonable wear and all losses shall be made good to the satisfaction of the Librarian.
3. Each borrower is held responsible for all books charged to him and for all fines accruing on the same.